ARCHIVES

D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE DU MOYEN AGE

ARCHIVES

D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE

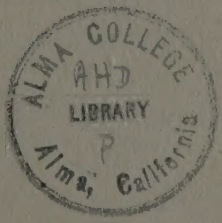
DU

MOYEN AGE

III

TROISIÈME ANNÉE

1928



PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, PLACE DE LA SORBONNE (Ve)

1928

32238

v.3
1928

ARCHIVES

D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE DU MOYEN AGE

DIRIGÉES PAR

Ét. GILSON ET G. THÉRY, O. P.
PROFESSEUR A LA SORBONNE — DOCTEUR EN THÉOLOGIE

3

ANNÉE 1928

ÉTUDES

Ét. GILSON	La cosmogonie de Bernardus Silvestris	5
P. SYNAVE	Le catalogue officiel des œuvres de saint Thomas d'Aquin. Critique — Origine — Valeur	25
J. ROHMER	La théorie de l'abstraction dans l'école franciscaine d'Alexandre de Halès à Jean Peckam	105
M.-D. CHENU	La première diffusion du thomisme à Oxford. Klapwell et ses « Notes » sur les Sentences	185
P. GLORIEUX	Notices sur quelques théologiens de Paris de la fin du XIII[e] siècle	201
G. MOLLAT	L'œuvre oratoire de Clément VI	239
E. VANSTEENBERGHE	Quelques lectures de jeunesse de Nicolas de Cues d'après un manuscrit inconnu de sa bibliothèque	275

TEXTES INÉDITS

A. WILMART	La lettre philosophique d'Almanne et son contexte littéraire	285
G. THÉRY	Le Commentaire de Maître Eckhart sur le livre de la Sagesse	321

ALMA COLLEGE LIBRARY Alma, California

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, PLACE DE LA SORBONNE (V[e])
1928

LIBRAIRIE J. VRIN, 6, PLACE DE LA SORBONNE, PARIS

ÉTUDES DE PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

Directeur : ÉTIENNE GILSON

PROFESSEUR A LA SORBONNE

DIRECTEUR D'ÉTUDES A L'ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES RELIGIEUSES

VOLUMES PARUS :

I. Étienne GILSON. *Le Thomisme.* Introduction au système de saint Thomas d'Aquin. Troisième édition revue et augmentée. Un volume in-8° de 315 pages. . . . . 32 fr.

II. Raoul CARTON. *L'Expérience physique chez Roger Bacon (Contribution à l'étude de la méthode et de la science expérimentales au XIII^e siècle).* Un volume in-8° de 189 pages. . . . . 15 fr.

III. Raoul CARTON. *L'Expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon.* Un volume in-8° de 376 pages . . . . . 30 fr.

IV. Étienne GILSON. *La Philosophie de saint Bonaventure.* Un fort volume in-8° de 482 pages. . . . . 42 fr.

V. Raoul CARTON. *La Synthèse doctrinale de Roger Bacon.* Un volume in-8° de 150 pages. . . . . 12 fr.

VI. Henri GOUHIER. *La Pensée religieuse de Descartes.* Un volume in-8° de 328 pages (couronné par l'Académie française) . . . . . 30 fr.

VII. Daniel BERTRAND-BARRAUD. *Les Idées philosophiques de Bernardin Ochin, de Sienne.* Un volume in-8° de 136 pages . . . . . 10 fr.

VIII. Émile BRÉHIER. *Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie.* Un volume in-8° de 350 pages . . . . . 30 fr.

SOUS PRESSE :

IX. J.-M. BISSEN. *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure.*

EXTRAIT DU CATALOGUE :

DESCARTES (*Œuvres de*), publiées par Ch. ADAM et Paul TANNERY, sous les auspices du Ministère de l'Instruction publique.

Cette édition a été publiée sous le patronage d'une commission internationale en l'honneur du troisième centenaire de Descartes. Le format est le grand in-4° carré d'environ 700 pages par volume.

La collection complète de treize volumes . . . . . 900 fr.

DESCARTES. *Discours de la méthode*, texte et commentaire publié par Étienne GILSON, professeur à la Sorbonne, directeur d'études à l'École des Hautes Études religieuses. Un volume gr. in-8° de 512 pages . . . . . 42 fr.

DESCARTES. *Discours de la Méthode*, texte annoté à l'usage des classes de philosophie par Étienne GILSON, professeur à la Sorbonne. Un volume in-16 cartonné . . . . . 7 fr. 50

LA COSMOGONIE DE BERNARDUS SILVESTRIS

On a longuement discuté sur la personne de Bernardus Silvestris : nous n'avons pas l'intention de rouvrir ce débat. Il nous semble qu'il y a lieu d'en ouvrir un, au contraire, sur le sens de son œuvre. Auteur d'une cosmogonie poétique dont le succès fut considérable [1], il est défini par Barach comme un mythologue à la manière des anciens grecs, volontiers oublieux du dogme chrétien [2]. Selon Victor Cousin, c'est un précurseur de Giordano Bruno [3]. L'abbé Clerval voit en lui le partisan d'une philosophie panthéiste [4], et M. de Wulf, reprenant ce jugement à son compte, qualifie sa doctrine de monisme [5]. D'autre part, selon Poole [6], Bernardus Silvestris ne fut guère qu'un simple païen ou, en admettant la correction de Thorndyke, un païen qui eut quelques rapports avec le christianisme [7]. Réduits à ce qu'ils ont de commun, ces jugements reviennent à faire du *De mundi universitate* une œuvre panthéiste et païenne. Nous voudrions montrer que le problème est beaucoup plus complexe et que sa solution doit être par conséquent plus nuancée qu'on ne l'a supposé jusqu'ici. La seule méthode à suivre, comme chaque fois qu'il s'agit d'un problème d'histoire des idées, est une analyse objective de l'œuvre et la recherche des sources dont elle dérive : le jugement doit suivre ces nécessaires informations, il ne saurait les précéder.

1. Histoire littéraire de la France, tome XII, p. 272.

2. *Bernardi Silvestris de mundi universitate libri duo*, édité par Carl Sigmund Barach et Johann Wrobel, Innsbrück, 1876. — Pour ce jugement, voir p. xviii.

3. V. Cousin, *Ouvrages inédits d'Abélard*, Introduction, p. cxxix ; cité par C. S. Barach, *op. cit.*, p. xvii. Barach a d'ailleurs le bon sens de rejeter ce jugement.

4. A. Clerval, *Les Écoles de Chartres*, Paris, 1895 ; p. 260-261.

5. M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 5e édition, t. I, p. 203.

6. R. L. Poole, *Illustrations of the history of mediaeval thought...*, 1re édit., London 1884, p. 117-118.

7. « The characterization by Dr Poole that the work « has an entirely pagan complexion » and that Bernard's scheme of cosmology is pantheistic and takes no account of christian theology, is essentially true, although occasionnally some utterance indicates that the writer is acquainted with Christianity and no true pagan. » Lynn Thorndyke, *A history of magic and experimental science*, New-York, 1923 ; t. II, p. 102.

Il suffit d'ouvrir le *De mundi universitate* pour constater que la langue de Bernardus Silvestris est celle d'un humaniste. Loin d'écrire le latin purement technique des dialecticiens, il s'exprime en une langue où perce partout le souci du style. Hérissée ça et là de termes empruntés au *Timée* [1], souvent dense et parfois embarrassée, sa latinité se souvient néanmoins de Virgile et d'Ovide. Peut-être, en d'autres temps, leur fréquentation eût-elle fait de lui un chantre du tyran célébré par les poètes :

Et gravis in nostra carne tyrannus amor [2].

La Nature, dont il décrit les œuvres, peut bien avoir les yeux tournés vers les idées divines qu'elle imite, ce sont les noms de Virgile et d'Ovide qu'elle déchiffre sur la table du destin. De toute éternité, Dieu prépare activement les œuvres classiques de la littérature latine et les événements qu'elles chanteront : pour charmer les poètes, sa providence fait germer les forêts d'Aonie et c'est en prévision de l'enlèvement d'Hélène que, par une attention vraiment délicate, elle érige au-dessus des plaines la cime du mont Ida :

Nascitur Aonium nemus oblectare poetas
Ad Paridis raptus Ida datura rates [3].

Mais de même que la Providence inscrit l'inceste de Paris et la pudeur d'Hyppolite sur les tables du destin, de même que la naissance de Thalès, de Cicéron, de Virgile, sont inscrites dans les astres, de même on y voit prédestinée la naissance du Christ, vrai

1. L'influence du *Timée*, à travers la traduction et le Commentaire de Chalcidius, a été remarquée par S. Barach (*op. cit.*, p. XII), qui croit d'ailleurs parler de Bernard de Chartres en parlant de Bernardus Silvestris. J. Wrobel commet la même confusion ; mais étant l'éditeur du commentaire de Chalcidius, et le coéditeur du *De mundi universitate*, Barach avait eu mainte occasion de noter la parenté des deux œuvres ; aussi écrit-il avec une parfaite netteté : « ...cognovi adeo Bernardum Silvestrem pendere ex Chalcidio, ut non solum locos, verum ipsam etiam dicendi rationem ex opere Chalcidiano deprompsisse eum deprehenderem. » JOH. WROBEL *Platonis Timaeus interprete Chalcidio cum ejusdem commentario*, Lipsiae, Teubner, 1876, p. XIII. Rien n'est plus vrai, comme on pourra le constater.

2. *De mundi universitate*, ed. C. S. BARACH, p. 70, vers 152.

3. *Ibid.*, p. 25, v. 337-338. Les touches de sensualité païenne ne sont pas fréquentes dans cette œuvre, mais on peut en relever néanmoins plusieurs ; par exemple :

Militat in thalamis, tenero deservit amori
Tactus, et argute saepe probare solet
Aut castigato planum sub pectore ventrem
Aut in virgineo corpore molle femur.

Op. cit., p. 69, v. 105-108. Cf. p. 70, v. 150-155.

Dieu engendré par une Vierge[1]. Quand les fleuves illustres qui ornent la terre naissent de la volonté divine, de l'Euphrate qui arrose Babylone à la Loire dont les rues portent les rives de Tours, la Providence n'oublie ni Siloë, ni le Jourdain, fleuve sacré dont les ondes baigneront les membres du Créateur [2]. De là cet aspect composite de l'œuvre où Bernardus Silvestris a consigné son système du monde, moins traité de physique ou de métaphysique que cosmogonie poétique, où un humanisme étroitement apparenté à celui des écoles chartraines s'exprime en toute liberté.

Si nous pénétrons à l'intérieur de l'œuvre, elle se présente avec une construction fort simple : deux parties, qui contiennent respectivement la description de l'univers, ou *Megacosmus* et la description de cet univers en réduction qu'est l'homme, ou *Microcosmus*. Le sujet général en est la distinction et l'ornement du monde par Dieu. Il n'y est pas fait mention de l'origine de la matière et l'on n'y trouve pas la moindre allusion à sa création éventuelle par Dieu. Chez B. Silvestris, comme dans le *Timée*, l'œuvre de Dieu consiste à organiser cette matière en un Univers ; selon l'expression dont il use, il s'agit pour lui de décrire l'*ornatus* de la matière, rien de plus : « Itaque in primo libro ornatus elementorum describitur » [3]. Le terme n'est pas étranger au vocabulaire de Platon traduit par Chalcidius (*Timée*, 38 D) et nous le rencontrerons également chez Macrobe ; mais, employé à cette place et pour décrire la formation du monde, il semble plutôt emprunté à un texte bien connu de la Genèse, où *ornatus* signifie précisément la production par Dieu de tout ce qui confère au ciel et à la terre leur beauté : astres, animaux, plantes [4]. Au cas où cette hypothèse semblerait

1. Exemplar specimenque Dei virguncula Christum
Parturit et verum saecula numen habent

Op. cit., p. 16, v. 53-54.

2. Parvaque sed felix Siloe visura prophetam,
Imo reformantem saecula nostra Deum.
Jordanisque sacer summoque futurus honore
Nobilis auctoris tingere membra sui.

Op. cit., p. 22, v. 243-246.

3. B. Silvestris, *De mundi univ.*, p. 6, lignes 32-33.

4. Voici ce texte de la Bible : « Igitur perfecti sunt coeli et terra, et omnis ornatus eorum. » *Gen.*, II, 1. Le terme est employé dans le même sens par saint Augustin : « Et quia sicut prius coelum factum est, ita prius ornandum... » *De genesi ad litteram*, L. II, cap. 13, n. 27 ; Pat. lat., tome 34, colonne 274. On notera à ce propos que chez saint Augustin *coelum et terra* ne désignent rien d'autre que la matière double (spirituelle et corporelle) créée par Dieu au commencement. Voir le développement complet de la doctrine de l'*ornatus* chez saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, 70, 1, ad Concl.

fondée, le sens de l'œuvre se trouverait éclairé d'un jour nouveau : Bernardus Silvestris ne serait en effet qu'un commentateur philosophique de la Bible. D'autres faits nous encouragent à l'adopter.

Lorsqu'on examine en effet le contenu de ce que notre auteur nomme l'*ornatus elementorum*, on constate un évident souci de traiter les problèmes soulevés par le récit biblique de la Genèse : description du chaos initial (*Gen.*, I, 2 ; *De mundi univ.*, p. 9-10) ; distinction des éléments (*Gen.*, I, 3-10 ; *De mundi univ.*, p. 11-12) ; formation des astres (*Gen.*, I, 14-18 ; *De mundi univ.*, p. 17-20) ; formation des plantes et des animaux (*Gen.*, I, 11 et I, 20-26. *De mundi univ.*, p. 20-29) ; formation de l'homme, enfin, qui est le couronnement de la création (*Gen.*, I, 26-27. *De mundi univ.*, p. 33 et suiv.). Comme le traité de Thierry de Chartres, à qui il est d'ailleurs dédié, le livre de Bernardus Silvestris se rattacherait donc au genre bien connu des commentaires sur le livre de la Genèse ; ce serait ce que l'on nommait un *In Hexaemeron*.

Il n'est pas jusqu'aux additions apportées par Bernardus Silvestris au livre de la *Genèse* qui n'encouragent à le ranger dans ce genre littéraire, dont les origines remontent à saint Augustin, saint Ambroise, saint Basile, Origène et Philon d'Alexandrie. On sait qu'il n'est pas question dans la Bible de la création des anges ; aussi les commentateurs chrétiens avaient-ils recours à des artifices divers pour l'insérer dans le récit de la Genèse ; Bernardus Silvestris se conforme à la tradition chrétienne sur ce point caractéristique et introduit la création des anges dans son traité (*De mundi universitate*, p. 15-16). Il décrit les neuf chœurs d'anges en caractérisant correctement chacun d'eux, sans oublier de mettre l'archange saint Michel à sa place, ni même de définir la fonction des anges gardiens [1]. Il semble donc légitime de considérer l'œuvre

1. Sur les neuf chœurs des anges, B. Silvestris, *op. cit.*, p. 15-16, vers 5-30. — Sur saint Michel : « Caelestis pars militiae, numerosus ad astra Angelus, obsequitur Michaele suo » (vers 27-28). — Sur la doctrine de l'ange gardien : « Unde *angelus* officii nomen est, non naturae. Cum igitur homo, condictante quidem providentia novum figmentum, nova fuerit creatura, de clementissimo et secundario spirituum ordine deligendus est genius in ejus custodiam deputatus. Cujus tam ingenita, tam refixa benignitas ut ex odio malitiae displicentis pollutae fugiat conversantem, et cum quid virtutis agendum insumitur, sacris per inspirationem mentibus assolet interesse. » *Op. cit.*, p. 49, lignes 62-74. La doctrine des *angeli desertores*, devenus démons, est exposée p. 50, l. 92-110. Cette double conception des *angeli custodes* et *angeli desertores* est indiquée dans Chalcidius (*Op. cit.*, éd. J. Wrobel, p. 197), qui n'est pas certainement un auteur chrétien ; mais Bernardus Silvestris lui confère une note évidemment chrétienne par une allusion à saint Paul qu'il importe de relever. Les bons anges, dit Bernard, vivent dans une béatitude éternelle : « in pace Dei quae omnem sensum superat conquiescunt » (p. 49, l. 52-53), ce qui est

de Bernardus Silvestris comme étant, dans son ensemble, une interprétation philosophique de l'œuvre des six jours. Sans doute, c'est une interprétation très libre, mais celles de saint Augustin l'étaient aussi, malgré le titre de *littérales* dont il les décore. Ce qui est vraiment propre à Bernardus Silvestris, c'est que son interprétation s'exprime en allégories empruntées aux poètes antiques : le paganisme de la forme risque de dissimuler le christianisme du fond.

Les idées contenues dans l'œuvre sont simples et l'auteur les a résumées lui-même dans le *Breviarium*, ou abrégé, qui la précède. Dans la première partie, le *Megacosmus*, Nature s'adresse à Noys pour se plaindre de la confusion où git la matière première (*Hyle*) ; elle supplie Noys de rendre l'Univers plus beau qu'il n'est. Ému par ces prières, Noys se laisse fléchir et condescend à orner la matière. Du chaos, il sépare les quatre éléments, ordonne les neuf hiérarchies des anges, fixe les étoiles au firmament, dispose les constellations, fait circuler sous ces signes célestes les sept orbes des planètes et oppose les uns aux autres les quatre vents cardinaux. La Terre est ensuite établie au centre du monde et peuplée d'animaux : l'auteur décrit à ce propos les montagnes les plus célèbres, les principales espèces de bêtes, les fleuves illustres, les arbres, les fleurs, les légumes, les céréales, les herbes, les poissons, les oiseaux et discute enfin le problème de l'origine de la vie. Dans le second livre, ou *Microcosmus*, Bernardus Silvestris décrit la formation de ce « petit monde » qu'est l'homme [1]. Noys s'adresse d'abord à Nature ; il se glorifie de la beauté de son œuvre en termes qui ne permettent plus de douter que Bernard ne commente la *Genèse*, puisqu'il la cite [2], et promet de l'achever par la formation de l'homme. Noys ordonne donc à Nature de s'adjoindre Uranie, qui préside aux corps célestes, et Physis, dont la science et l'habi-

---

une citation de l'Épître aux Philippiens : « Et pax Dei, quae exsuperat omnem sensum, custodiat corda vestra et intelligentias vestras, in Christo Jesu. » (*Ad Philipp.* IV, 7.) Lynn Thorndyke (*op. cit.*, t. II, p. 103) nous semble avoir confondu ici les anges avec les astres.

1. Cf. Chalcidius : « Unde opinor hominem mundum brevem a veteribus adpellatum. » *Op. cit.*, éd. J. Wrobel, p. 243.

2. « Noys ad Naturam loquitur et de mundi expolitione gloriatur... » *Op. cit.*, p. 6, l. 35. Cf. p. 12, l. 127 : « bona vidit quae fecisset omniaque Dei visibus placitura » (et p. 35, l. 21-23), allusion transparente au texte de la *Genèse* : « Viditque Deus cuncta quae fecerat et erant valde bona (*Gen.*, I, 31). Ce texte établirait à lui seul que Noys, ainsi que nous verrons plus loin, est le nom poétique du Verbe ou deuxième personne de la Trinité : « Omniaque Dei visibus... » doit donc se traduire par : « aux regards de Dieu le Père... ».

leté sont universelles. Nature cherche d'abord et trouve Uranie, qui lui promet son concours ; toutes deux se mettent ensuite en quête de Physis, qu'elles trouvent au sein de la terre, parmi des parfums et des fleurs, entre ses deux filles Théorie et Pratique. Aussitôt mise au courant du projet, Physis accepte d'y collaborer, forme l'homme du reste des quatre éléments et accomplit son œuvre de la tête aux pieds : *a capite incipiens, membratim operando, opus suum in pedibus consummat.* Les idées qui se logent dans ce scenario, ne sont pas très complexes ; encore faut-il les examiner de près si l'on veut ne pas les interpréter à contre sens.

Tout d'abord *Silva, Hyle.* C'est une masse informe, chaotique : *informe Chaos,* qui attend que Dieu apaise les conflits internes dont elle est secouée en lui imposant l'ordre et les lois harmonieuses des nombres :

> Congeries informis adhuc cum silva teneret
> Sub veteri confusa globo primordia rerum...
> Silva rigens, informe chaos, concretio pugnax,
> Discolor usiae vultus, sibi dissona massa,
> Turbida temperiem, formam rudis, hispida cultum
> Optat et a veteri cupiens exire tumultu
> Artifices numeros et musica vincla requirit. [1]

Il suffit de lire un tel texte pour sentir qu'il est tissé de termes techniques. En effet, comme l'a justement remarqué P. Duhem [2], *silva* et *hyle* sont caractéristiques de l'influence de Chalcidius. B. Silvestris use de *chaos, silva* et *hyle* comme de trois synonymes, en quoi il ne fait que suivre le Commentateur du *Timée* : « post enim Chaos, quem Graeci hylen, nos silva vocamus... » [3]. Si B. Silvestris nomme encore la matière *Usia,* c'est parce qu'il sait qu'*usia* signifie *essentia* et que, chez Chalcidius, *essentia* est un autre synonyme de *silva* [4]. Ailleurs, Bernardus Silvestris qualifie la matière de *diversum,* pour l'opposer à l'unité divine qui est Dieu ; mais cette

1. B. Silvestris, *op. cit.*, p. 7, v. 1-2 et 18-22.

2. P. Duhem, *Le système du monde...*, t. III, p. 68.

3. Chalcidius, ed. J. Wrobel, ch. 123, p. 188, l. 11-12. Sur les origines historiques de cette conception, voir les remarques de Chalcidius, chap. 308, p. 366, l. 10. Chap. 268, p. 299, l. 14-15. Chap. 273, p. 304, l. 6-7. Elle se retrouve dans Thierry de Chartres : B. Hauréau, *Notices et extraits...*, Paris, 1890, t. I, p. 60.

4. Sur la synonymie d'*essentia* et *silva,* voir Chalcidius, *op. cit.*, chap. 289, p. 320. — La forme gréco-latine *usia* ne nous semble pas empruntée à Chalcidius, où elle n'apparaît qu'une fois et appliquée à autre chose que la matière première ; par contre, son emploi est fréquent chez J. Scot Erigène comme synonyme d'*essentia : De divisione naturae,* I, 14 ; Pat. lat., tome 158, col. 463. Cf. I, 15, col. 464 ; I, 24, col. 470.

opposition de l'*idem* au *diversum* est encore un signe évident de l'influence du *Timée* [1], de sorte que, de toute façon, nous sommes réduits à chercher la source de cette doctrine dans le Commentaire de Chalcidius.

On peut être surpris de l'importance extraordinaire que prend cette notion platonicienne dans la pensée d'un homme qui cherche à commenter le récit de la *Genèse* ; mais l'utilisation du platonisme en vue d'expliquer le récit biblique de la création n'était pas une nouveauté. Depuis le temps de saint Augustin et ses commentaires sur la *Genèse*, on admettait volontiers que les expressions dont use la Bible : *terra autem erat inanis et vacua* (*Gen.*, I, 2) signifient exactement le chaos primitif du *Timée*. L'accord apparaissait donc complet sur ce point entre l'enseignement de la Révélation et celui de la philosophie [2]. C'est dans le même sens qu'Augustin interprétait le texte du livre de la Sagesse : *qui fecisti mundum de materia informi* [3] et qu'il considérait enfin l'*hyle* primitive comme vivant d'une vie désordonnée et misérable — *stulte ac misere vivit* — tant qu'elle n'a pas été informée par les idées divines [4]. En fait, il n'est pas douteux que Bernard ne suive ici le texte de Chalcidius ; lorsqu'il écrit : *formam rudis, hispida cultum optat*, il le copie littéralement [5], mais il vaut la peine de noter que, chercher dans le *Timée*

1. « Erant igitur duo rerum principia : unitas et diversum. Diversum longe retro antiquissimum. Unitas non inceperat : simplex, intacta, solitaria, ex se in se permanens, infinibilis et aeterna. Unitas deus. Diversum non aliud quam hyle eaque indigens forma. » BERN. SILVESTRIS, *op. cit.*, p. 61, l. 1-5. Cf. PLATON, *Timée*, 36 C. — Cette distinction se retrouve dans le titre même du traité d'ADELHARD DE BATH *De eodem et diverso*, édit. H. WILLNER (Beiträge-Baeumker, IV, 1 ; p. 39, et la référence de Willner à BOÈCE, *Instit. arithmet.*, II, 31) ; c'est un des problèmes que le sceptique Joannes Saresberiensis déclarera insolubles.

2. Comparer au texte de la *Genèse*, CHALCIDIUS, *op. cit.*, p. 309. Sur l'*hyle*, chez S. AUGUSTIN, voir *De natura boni contra manichaeos*, cap. XVIII ; Pat. lat., t. 42, col. 556.

3. *Sap.*, XI, 18. Ce texte biblique est longuement commenté par SAINT AUGUSTIN : *De genesi contra manichaeos*, I, 5, 9-7, 12 ; Pat. lat., t. 34, col. 177-179.

4. S. AUGUSTIN, *De Genesi ad litt.*, I, 5, 10 ; Pat. lat., t. 34, col. 250. *De Genesi ad litt. imperf. lib.*, IV, 11 ; t. 34, c. 224.

5. Cf. « Superest ergo ut *silva cultum* ornatumque *desideret*, quae deformis est, non ex se, sed ob indigentiam ; est enim turpitudo silvam cultu formaque indigere. » CHALCIDIUS, *op. cit.*, ch. 287, p. 318. La matière en elle-même n'est pas mauvaise, mais son manque de formes est mauvais. C'est pourquoi Bern. Silvestris lui attribue une *quaedam malignitas* (*Op. cit.*, p. 11, l. 73-78), trait qu'il emprunte également à CHALCIDIUS : « Consequenter ergo dicemus malitiam esse atque initium malorum, non silvam, sed carentiam... » *Op. cit.*, chap. 288, p. 319, l. 14-17 ; Cf. chap. 297, p. 325 et chap. 301, p. 329. — En ce qui concerne l'informité de la matière, comparer B. SILVESTRIS, *op. cit.*, p. 10, l. 47 - p. 11, l. 65, et CHALCIDIUS, *op. cit.*, p. 302. — En ce qui concerne le mouvement désordonné dont la matière est animée,

les éléments d'un commentaire de la *Genèse*, c'était beaucoup moins innover que revenir à une antique tradition.

L'organisateur de la matière est Noys. Il va de soi que ce personnage allégorique est le *νοῦς* du Néo-platonisme. On le rencontre chez Macrobe [1], mais Bernard semble plutôt s'être inspiré de Chalcidius, qui lui attribue les mêmes fonctions que le *De universitate mundi* [2]. En effet, selon Macrobe, *νοῦς* est la pensée que Dieu produit comme sa première créature. Bernardus Silvestris voit également en Noys le premier né de Dieu, mais une importante différence distingue sa doctrine de celle de Macrobe. Selon ce dernier, *νοῦς* est une créature du Dieu suprême et ineffable ; selon Chalcidius, *νοῦς* est déjà l'intelligence du Dieu suprême lui-même [3] ; selon Bernardus Silvestris, Noys est plus nettement encore la raison divine éternellement engendrée par Dieu, coessentielle à lui, et substantiellement identique à sa nature [4]. Pour qui pèse attentivement les termes techniques dont use ici Bernard, cette Pensée que Dieu engendre éternellement comme un autre lui-même ne peut recevoir qu'un seul nom : c'est le Verbe. C'est ce qui explique que Bernard prête à Noys les paroles mêmes que Dieu prononce dans la Genèse : *et erant valde bona* ; car Dieu a vraiment créé toutes choses par son Verbe et, puisque Noys n'en est que la représentation allégorique, il est tout naturel que Bernard lui en ait attribué les expressions.

Ce point, fort important, décide d'un autre qui ne l'est pas moins : admettant la doctrine chrétienne d'un Verbe coéternel et coessentiel au Père, Bernard se trouve conduit à admettre le dogme de la Trinité. Pour rester d'accord avec les enseignements de la théologie, il corrige en effet Chalcidius, qui avait lui-même corrigé Macrobe. Ce dernier considérait *νοῦς* comme une créature de Dieu : Chalcidius

comparer BERN. SILVESTRIS, p. 8, vers 25-27 et *Timaeus*, trad. de CHALCIDIUS, p. 47, l. 19 - p. 48, l. 5.

1. MACROBIUS, *In somnium Scipionis*, Lib. I, cap. 14 ; ed. Fr. Eyssenhardt, Leipzig, Teubner, 1868 ; p. 528, lignes 18-26.

2. « ... se divinae intelligentiae, quam Graeci νοῦν vocant,... » CHALCIDIUS, *op. cit.*, ed. J. WROBEL, cap. 252, p. 284-285.

3. « Deinde a *providentia*, quae est post illum summum secundae eminentiae, quem νοῦν Graeci vocant... » CHALCIDIUS, *op. cit.*, cap. 176, p. 226, l. 6-11. Cf. *op. cit.*, cap. 188, p. 233. Cf. note précédente.

4. « Porro Noys ego, Dei ratio profundius exquisita, quam utique de se alteram se usia prima genuit, non in tempore, sed ex quo consistit aeterno. » BERN. SILVESTRIS. *Op. cit.*, p. 9, l. 6-8. — « Quod igitur tale est, illud aeternitati congruum, idem natura cum Deo nec substantia disparatum. » *Op. cit.*, p. 13, l. 165-167. Cf. p. 30, l. 29-42.

et Bernard en font la pensée de Dieu même ; mais Chalcidius considère à son tour la providence comme inférieure au *νοῦς* de Dieu, au lieu que Bernard la réintègre au contraire dans Noys, et par conséquent en Dieu, dont Noys est la pensée [1]. Il ne faut donc pas être dupe de la terminologie néo-platonicienne dont use parfois Bernard. Lorsqu'il écrit, par exemple, que Dieu, de qui toutes choses proviennent, est Tugaton, c'est-à-dire le Bien en soi, il parle évidemment la langue de Macrobe [2] ; mais sous le nom platonicien se cache une réalité chrétienne. Du Tugaton de Bernard resplendit une lumière sans fin et éternelle, telle qu'elle aveugle et enténèbre les regards humains qui auraient l'audace de la fixer. De cette splendeur divine éternelle sort un deuxième rayon, et des deux premiers en naît un troisième. Uniformes, de pareil éclat, ces trois rayons répandent leur lumière sur toutes choses et viennent se mélanger de nouveau aux eaux de leur source. Il est difficile de ne pas reconnaître dans cette description une représentation allégorique de la Trinité. D'ailleurs, pour ne laisser planer aucun doute sur ce point, Bernard conduit Nature faire ses prières devant cette majesté trine : « cuidam trinae majestati » [3], ce qui rend impossible de ne pas discerner sous le voile de l'allégorie la substance du dogme chrétien.

Ainsi, de quelque côté que l'on envisage le problème, on aboutit à reconnaître que le Noys de Bernard est bien le Verbe. C'est pourquoi, continuant de suivre Chalcidius et de l'interpréter dans le

1. « Noys ego scientia et divinae voluntatis arbitraria ad dispositionem rerum... » BERN. SILVESTRIS, *op. cit.*, p. 9, l. 8-10.

2. « Ex sedibus quidem, quas Tugaton suprema divinitas habitatrix insistit... » B. SILVESTRIS, *op. cit.*, p. 41, l. 23-26. — « ...Tugaton suprema divinitas... », *ibid.*, p. 48, l. 40. — Cf. MACROBIUS : « ...cum ad summum et principem omnium Deum, qui apud graecos τάγαθόν, qui πρῶτον αἴτιον nuncupatur, tractatus se audet attollere, vel ad mentem, quem Graeci νοῦν appellant, originales rerum species, quae ἰδέαι dictae sunt, continentem, ex summo natam et profectam Deo... » *In Somnium Scipionis*, lib. I, cap. 2, p. 471, l. 9-14.

3. « Ex sedibus quidem, quas Tugaton suprema divinitas habitatrix insistit, splendor emicat radiatus, non utique perfunctorius, sed infinibilis et aeternus. Ea igitur lux inaccessibilis intendentis reverberat oculos, aciem praeconfundit, ut quia lumen se defendit a lumine, splendorem ex se videas caliginem peperisse. Ex splendore igitur vel infinibili vel aeterno alter se radius exerebat, ut ex primo secundoque suboriretur et tertius. Qui quidem radii uniformes et claritatis parilitate consimiles cum omnia collustrassent, se rursus sui fontis liquoribus admiscebant. Illic Urania pariter et Natura cuidam trinae majestati plurima precum devotatione auspicium propositumque itineris commendarunt. » B. SILVESTRIS, *op. cit.*, p. 41, l. 23-36. On notera dans ce texte la procession du Saint-Esprit (ut ex primo secundoque suboriretur et tertius) et l'égalité des trois personnes divines (uniformes et ...consimiles), Quant à l'expression « trinae majestati », c'est le terme technique même reçu pour désigner la Trinité.

sens de la théologie chrétienne, Bernard situe en Noys le monde des Idées. En contemplant le Dieu dont il est engendré, Noys conçoit ces modèles féconds des créatures à venir [1] ; présentes à sa pensée, elles y constituent un univers purement intelligible,éternel, où toutes les choses qui existent, ont existé ou existeront dans notre univers sensible préexistent à titre de modèles. Bernard n'admet aucune exception à cette règle ; il précise que le monde intelligible contient les idées, non seulement des genres et des espèces, mais même des individus, ce qui assure la possibilité de la Providence chrétienne et son application à chaque détail de l'univers [2]. D'un mot, notre monde sensible n'est qu'une image de l'univers intelligible :

Sensilis hic mundus mundi melioris imago [3].

Quant à cet univers intelligible lui-même, puisqu'il n'est que la conception éternelle des choses par Noys, ou le Verbe, on ne s'étonnera pas que Bernard le considère comme substantiellement identique à Dieu. Nouvelle preuve, s'il en était besoin, de la consubstantialité de Noys à Dieu et nouvel accord avec la théologie augustinienne : les idées de Dieu sont Dieu [4].

Si nous nous tournons du monde intelligible vers le monde sensible, il nous faut introduire une distinction nette entre ces idées de Dieu, qui sont Dieu, et la matière informée par les idées. En fait,

1. « Erat fons luminis, seminarium vitae, bonum bonitatis divinae, plenitudo scientiae quae mens altissimi nominatur. Ea igitur Noys, summi et exsuperantissimi Dei est intellectus, et ex ejus divinitate nata natura. In qua vitae viventis imagines, notiones aeternae, mundus intelligibilis, rerum cognitio praefinita. » BERN. SILVESTRIS, *Op. cit.*, p. 13, l. 150-167. Cf. CHALCIDIUS, *op. cit.*, cap. 304, p. 333, l. 5-7. CHALCIDIUS définit les idées *op. cit.*, cap. 339, p. 363, l. 12-15.

2. « In qua (*scil.* Noys natura) vitae viventis imagines, notiones aeternae, mundus intelligibilis, rerum cognitio praefinita. Erat igitur videre velut in speculo tersiore quicquid generationi, quicquid operi Dei secretior destinarat affectus. Illic in genere, in specie, in individuali singularitate conscripta, quicquid hyle, quicquid mundus, quicquid parturiunt elementa. Illic exarata supremi digito dispunctoris textus temporis, fatalis series, dispositio saeculorum... » BERN. SILVESTRIS, *op. cit.*, p. 13, l. 150-165.— Cf. « vivebant ideae, vivebant exemplaria nullo nata in tempore nulloque in tempore desitura. » IBID., p. 57, l. 24-25. Il y a donc une double naissance des choses : une naissance éternelle dans la pensée de Dieu et une naissance temporelle dans leur être sensible, *op. cit.*, p. 9, l. 14-15.

3. BERN. SILVESTRIS, *op. cit.*, p. 31, l. 93 et p. 55 vers 9. — Cf. CHALCIDIUS : « ...exemplum, id est intelligibilis mundus... ; id vero quod ad exemplum institutum est, sensilis scilicet mundus... » *Op. cit.*, cap. 25, p. 90. « Mundus intelligibilis exemplum est mundi sensilis... » Cap. 105, p. 173. Voir aussi cap. 268, p. 299, l. 7-13.

4. « Quod igitur tale est, illud aeternitati congruum, idem natura cum Deo, nec substantia disparatum. » B. SILVESTRIS, *Op. cit.*, p. 13, l. 165-167.

les idées elles-mêmes ne descendent jamais dans la matière. Conformément à une distinction posée par Chalcidius, et que toute l'École de Chartres admettait, il faut éviter de confondre la forme idéale divine avec l'image de cette forme telle que Dieu l'applique à la matière. Fécondes, mais immobiles dans leur éternité, qui est celle de Dieu même, les Idées ne se mélangent pas à Hyle ; Noys n'applique à la matière que des copies faites d'après ce divin modèle [1]. Doctrine qu'il importe de souligner si l'on veut comprendre exactement les relations de Dieu avec le monde telles que Bernard lui-même les conçoit.

Puisque les idées sont Dieu et fécondes comme lui, on peut dire de Noys qu'il est la vie de l'univers [2], mais il n'en est que le principe animateur originel, la source vitale première ; le principe animateur immédiat de notre univers sensible est distinct de *Noys* : c'est l'*Endelecheia*, ou âme du monde.

L'origine platonicienne de cette nouvelle notion est bien connue. Selon la doctrine du *Timée*, commentée par Chalcidius, le monde est un *animal* [3], or un animal est par définition un être doué d'une âme. Cette âme reçoit le nom d'*endelecheia*, parce qu'elle constitue la « perfection » de l'univers, dont elle est le principe animateur [4].

1. « Hyle caecitatis sub veterno quae jacuerat obvoluta..., vultus vestivit alios idearum signaculis circumscripta. » Bern. Silvestris, *op. cit.*, p. 11 l. 94-96. Ces *signacula* sont distincts des idées : « In ea (*scil.* materia) solas elementorum contemplatur imagines, non veritatem de integro substantiae purioris (*scil.* ideae) » *Op. cit.*, p. 62, l. 43-45. Cette conception est déjà présente chez Chalcidius : « Eodem igitur modo etiam in exemplo rerum gemina species consideratur : illa, qua exornata silva est, nihiloque minus alia species, ad cujus similitudinem illa species facta est quae silvae tributa est : et est supposita quidem silvae species secunda ; prima vero illa, ad cujus haec secunda similitudinem facta est. » *Op. cit.*, cap. 337, p. 361, l. 13-18. L'idée est bien la même que celle de Bernard ; toutefois le terme *signaculum* dont use ce dernier ne se retrouve pas dans ce passage de Chalcidius.

— Cf. Denys. *De divinis nominibus*, cap. VII, trad. J. Scot Erigène, Pat. lat. t. 122, col. 1154 C. Cap. V, col. 1150 C D. Boèce, *De Trinitate*, cap. II ; Pat. lat., t. 64, col. 1250. J. Saresberiensis, *Metalogicus* IV, 5 ; Pat. lat., t. 199, c. 938 B ; Bernard de Chartres, *ibid.*, 938 C ; Gilbert de la Porrée, etc.

2. « Ecce mundus, cui Noys vita, cui ideae forma, cui materies elementa. » Bern. Silvestris, *op. cit.*, p. 33, l. 10-12.

3. Chalcidius, traduisant Platon, *Timaeus* 30 D : « ...deus opifex gigni simile volens sensibile animal unum et visibile constituit (*scil.* mundum). » — « Ex quo adparet sensibilem mundum animal intellegens esse divinae providentiae sanctione. » *Ibid.*, 30 B. — Cf. Bern. Silvestris : « Mundus quidem est animal ; verum sine anima substantiam non invenias animalis. » *Op. cit.*, p. 31, l. 68-69.

4. On sait qu'*entelecheia* est le terme technique par lequel Aristote désigne l'âme, conçue comme perfection du corps organisé. Bern. Silvestris use couramment de ce terme (*op. cit.*, p. 14, l. 180; p. 32, l. 125 ; p. 33, l. 19) pour désigner l'âme du monde, qui est au corps de l'univers sensible ce que notre âme est au nôtre. Il ne

Il n'est pas très aisé de savoir exactement quelle conception Bernard se fait de l'âme du monde. Selon Guillaume de Conches, qui nous a laissé sur ce point une classification commode des doctrines, il y avait au XII^e siècle trois théories différentes : certains la confondaient avec le Saint-Esprit, troisième personne de la sainte Trinité : d'autres y voyaient une sorte d'énergie naturelle conférée aux choses par Dieu et que ces choses auraient reçue à des degrés différents selon leurs différentes natures ; d'autres enfin la considéraient comme une substance incorporelle, créée par Dieu, animatrice de l'univers et présente tout entière à chacune de ses parties comme l'âme de l'homme l'est à son corps [1]. Thierry de Chartres est à coup sûr un partisan de la première interprétation [2] ; la deuxième se rattachait directement à la tradition latine classique, c'est-à-dire à Sénèque et à Virgile [3] ; Bernardus Silvestris semble avoir combiné la deuxième interprétation avec la troisième. Il décrit en effet l'âme du monde comme une substance finie (*finitae continentiae*) émanée de Dieu ; cette finitude, qui s'oppose à l'infinité de Noys, exclut l'hypothèse que l'âme du monde soit le Saint-Esprit, c'est-à-dire Dieu. Il est d'autant plus difficile de confondre l'âme du monde avec Dieu que Bernard la représente comme apparentée à la nature du ciel et de l'air : « plerumque aeri plerumque caelo cognatior » [4]. Il est donc à la rigueur possible que, lorsque Bernard l'appelle une sphère *spirituelle*, on doive interpréter l'expression au sens d'un *esprit* matériel ; en fait il parle ailleurs de l'*endelecheia* comme « de spiritus infusione » [5], ce qui permet d'y voir une simple analogie matérielle du Saint-Esprit. D'autre part, la position que nous allons lui voir assignée au-dessus du Destin et de la Nature qu'elle domine, rend beaucoup plus vraisemblable

---

peut avoir emprunté ce terme à Platon, qui se sert de ψυχή (*Timée*, 30 ; éd. Alb. Rivaud, p. 143) ; par contre, Chalcidius l'emploie, ainsi qu'il est naturel (*op. cit.*, p. 259, l. 16 ; p. 262, l. 20 ; p. 264, l. 27) en exposant la définition aristotélicienne, de l'âme. De même Macrobe, *In somnium Scipionis.*, ed. Fr. Eysenhardt, p. 531 l. 21. Il semble donc que Bern. Silvestris l'ait transporté de la définition aristotélicienne de l'âme humaine à la définition platonicienne de l'âme du monde.

1. Guillaume de Conches, *De philosophia mundi*, L. I, cap. 15 ; imprimé sous le nom d'Honorius d'Autun dans Migne, Pat. lat., t. 172, col. 46.

2. Voir Bart. Hauréau, *Notices et extraits...*, t. I, p. 61.

3. Joannes Saresberiensis renvoie à Sénèque, dans *Metalogicus*, IV, 16 ; Pat. lat., t. 199, c. 925-926. Thierry de Chartres renvoie aux vers bien connus de Virgile, *Aeneid.*, VI, 724 et à Hermès Trismegistus, dans Barth. Hauréau, *op. cit.*, p. 61.

4. Bern. Silvestris, *op. cit.*, p. 14, l. 173-174.

5. Bern. Silvestris, *op. cit.*, p. 14, l. 201.

que Bernard ait conçu l'Ame du monde comme spirituelle. Ce qui est certain, c'est que cette sphère spirituelle finie est tout entière présente à chacune des parties de l'univers [1], comme l'âme l'est au corps de l'homme, mais que, néanmoins, son efficace ne s'exerce pleinement que dans les régions célestes supérieures [2] ; les êtres inférieurs en reçoivent ce qu'ils sont capables d'en recevoir *pro captu proprio* [3]. La pensée de Bernard apparaît donc assez flottante, sinon contradictoire, sur cette importante question ; son ambition d'exposer des doctrines techniques sans renoncer à une forme littéraire peut être d'ailleurs responsable de l'indécision au moins apparente de sa pensée sur un certain nombre de points.

De l'union fécondante de l'âme du monde avec *hyle*, nait et se développe la série universelle des choses : *viventis animae beneficio confortata, de nutricis silvae gremio se rerum universitas et series explicavit.* Ces expressions impliquent l'idée d'un ordre intérieur à l'univers et d'une loi sérielle qui règle d'avance la suite de ses événements. Toujours amateur de beaux mots grecs, Bernard recueille soigneusement le terme stoicien d'*imarmene* pour désigner cette loi. Toutes choses ont leur modèle éternel dans les idées divines, mais les images sensibles de ces idées ne sont pas éternelles ; instables, à cause de la matière à laquelle elles participent, elles se déroulent dans le temps ; *Imarmene* est précisément la loi qui règle l'ordre de succession des choses sensibles dans le temps. Pour expliquer comment cet ordre, qui est spirituel, puisqu'il naît de Dieu, peut régir le sensible à travers une âme également spirituelle, Bernard introduit un nouvel intermédiaire entre l'âme du monde et Imarmene, c'est Nature. L'âme du monde produit les âmes des choses ; Nature produit leurs corps ; de sorte que nous obtenons la série descendante que voici : Noys transmet à Endelecheia les idées divines ; Endelecheia, ou l'âme du monde produit la substance des âmes et leur transmet ces mêmes idées ; en même temps, elle les transmet à Nature ; Nature produit les corps et transmet à Imarmene les idées qu'elle a reçues ainsi que l'ordre selon lequel

1. « Cum satiatim singulis totus et integer refundatur... », *ibid.*, p. 14, l. 179-180.

2. « Cum caelo, cum sideribus endelecheiae vis et germanitas invenitur, unde plena totaque nec decisa potentiis ad confortanda caelestia superna regione consistit, verum in inferioribus virtus ejus degenerat. » BERN. SILVESTRIS, *op. cit.*, p. 14, l. 205-208. Ce texte semble impliquer que l'âme du monde agisse tout entière sur les astres et qu'elle se divise ultérieurement en facultés — comme l'âme de l'homme — pour agir sur les diverses parties du monde sublunaire. Bernard ne développe pas cette indication.

3. *Ibid.*, p. 14, l. 202-203.

les choses doivent être réalisées. Ainsi informée par Nature, Imarmene, qui n'est que l'ordre des choses dans le temps, tisse et retisse la trame de l'Univers [1].

Nature, que Bernard intercale entre Endelecheia et Imarmene, est donc le principe fécondant de la matière. A travers l'âme du monde, elle est la fécondité même du sein de Noys : *natura, uteri mei beata fecunditas* [2]. Ce personnage allégorique, partout présent dans le *De mundi universitate*, ne doit pas être confondu avec Physis, comme on serait légitimement tenté de le faire. Cette distinction ne ressort pas seulement du plan général de l'œuvre, elle s'impose avec évidence dans un passage où Nature et Physis se trouvent en face l'une de l'autre. Physis est une sorte d'ouvrière, l'art interne qui régit la structure du monde matériel [3] ; Nature est le principe fécondant de ce même monde ; elle ne réalise pas par elle-même ses dispositifs, mais elle les anime. C'est pourquoi, à la venue de Nature, Physis pressent la « mère de la génération » [4]. Elle approche ; tout bourgeonne et fleurit autour d'elle ; la terre se gonfle et éclate en plantes d'où suintent des sucs nourriciers [5]. Physis est donc subordonnée à Nature, dont elle organise la fécondité. Pour procéder à cette organisation, Physis dispose de la matière informée par les quatre éléments. Le lieu où elle réside suggère l'idée d'une sorte de laboratoire secret, où cette magicienne trouve à sa disposition les principes élémentaires des mélanges vitaux.

1. « Mundus igitur tempore, sed tempus ordine dispensatur. Sicut enim divinae semper voluntatis est praegnans, sic exemplis aeternarum quas gestat imaginum Noys endelecheiam, endelecheia naturam, natura imarmenem quid mundo debeat informavit. Substantiam animis endelecheia subministrat, habitaculum animae corpus artifex natura de initiorum materiis et qualitate componit. Imarmene quae continuatio temporis est, sed ad ordinem constituta, disponit, texit et retexit quae complectitur universa. » BERN. SILVESTRIS, *op. cit.*, p. 32, l. 120-128. — Le terme d'*imarmene* n'appartient pas à la traduction de CHALCIDIUS, qui use correctement de l'équivalent latin *fatum* (*Timée* 41 D). BOÈCE (*De consol. philos.*, L. IV, prosa 6 ; Pat. lat., t. 63, col. 813-816), qui développe des considérations analogues, emploie également *fatum*. Bernard a rétabli le terme grec original, sans doute pour une raison purement littéraire. — Sur le rôle d'Uranie, subordonnée à Imarmene, voir Lynn THORNDYKE, *op. cit.*, t. II, p. 104-106.

2. BERN. SILVESTRIS, *op. cit.*, p. 9, l. 3-4.

3. « Physis, igitur, sollers ut erat artifex... » *Ibid.*, p. 64, l. 105 et sv.

4. « Quippe matrem generationis Naturam praesenserat (*scil.* Physis) adventare. » *Ibid.*, p. 53, l. 31-32.

5. « De naturae igitur gremio fecunditate concepta, derepente tellus intumuit et confortatis cespitibus vis occulta subrepsit. Heliadum silva uberiora sudavit unguenta... » etc. *Op. cit.*, p. 53, l. 32 et sv. — Bien entendu, Bernard connaît aussi le sens philosophique courant de « natura », au sens d'*essence* (opposée aux *individus*) ; mais il ne se confond pas avec Natura, le personnage allégorique dont nous parlons ici. Cf. *op. cit.*, p. 21, vers 203-204.

Granousion, nom poétique de sa résidence [1], désigne ce creuset où s'opère, sous la direction de Physis, le mélange (*permixtio*) des éléments [2].

Auxiliaire de Nature, Physis n'est pas elle-même sans auxiliaire. Ses deux filles, Théorie et Pratique, l'aident dans son œuvre. Sous ces noms, empruntés sans doute à Boèce [3], on reconnaît les deux grandes divisions de la philosophie. A vrai dire, Bernard n'est guère précis en ce qui concerne la science de Physis, c'est-à-dire Theorica. Il se contente d'affirmer qu'elle sait tout, sans nous donner d'échantillons précis de sa science [4]. Peut-être avait-il de bonnes raisons d'être discret. De toute façon, ces ouvrières suffisent à construire le monde, dont la pièce maîtresse est l'homme. Résumé de l'univers, l'homme participe aux quatre éléments dans son corps [5] et son âme est faite des restes de l'âme du monde [6] ; sur ces deux points comme sur tant d'autres, Bernard suit Platon et Chalcidius.

Telles étant les grandes lignes de sa cosmogonie, comment caractériser l'œuvre de Bernardus Silvestris ? Est-ce, comme on l'a suggéré, un « monisme » ? *Monisme* : « se dit de tout système philosophique qui considère l'ensemble des choses comme réductible à l'unité » [7]. Or nous venons de voir que le système de Bernard

1. « *Granusion* locus est eorum ad cardinem secretior in reducto... Nomen loco Granusion, quia graminum diversitatibus perpetuo compubescit... » etc. *Op. cit.*, p. 52, l. 14-53, l. 52. Bernard rapproche le nom de *gramen* ; peut-être cependant se livre-t-il à une interprétation fantaisiste de l'*hygran usian* de CHALCIDIUS (*In Tim.*, ed. J. WROBEL, p. 193, l. 9-10). On sait assez qu'au moyen âge un même mot pouvait avoir plusieurs étymologies.

2. B. SILVESTRIS, *op. cit.*, p. 11, l. 96-99. Pour la *permixtio*, voir *op. cit.*, p. 63, l. 60. Cette conception est empruntée à CHALCIDIUS, *éd. citée*, p. 257, l. 6-7 ; p. 265, l. 12 et 13. Cf. cap. 317-318, p. 341-342. — L'influence d'Aristote, à travers Chalcidius, s'exerce sur cette partie de l'œuvre de BERNARD, *op. cit.*, p. 11, l. 100 - p. 12, l. 134. Cf. CHALCIDIUS, cap. 21, p. 86-87. Cap. 327-328, p. 341-342.

3. BOETHIUS, *De consol. philos.*, L. I, Prosa 1 ; Pat. lat., t. 63, col. 589. Cf. *In Porphyr. dial.*, Pat. lat., t. 64, col. 11 A. B.

4. « Eo igitur in loco Physis residere super aspiciunt theoricae et practicae individuo filiarum consortio cohaerentem. Studiosa rerum in seposito et tranquillo ubi nihil offenderet mansitabat. Naturarum omnium origines, proprietates, potentias, effectus, postremo universam omnemque Aristotelis categoriarum materiam cogitationis effecerat. » BERN. SILVESTRIS, *op. cit.*, p. 53, l. 52 - p. 54, l. 58.

5. BERN. SILVESTRIS, *op. cit.*, p. 64, l. 91-107. Cf. CHALCIDIUS, *In Tim.*, cap. 202, p. 243 et cap. 232, p. 268-269. Les textes de BERNARD, p. 64, l. 102-105 et de CHALCIDIUS, p. 269, l. 6-9, sont parallèles. — En ce qui concerne l'analogie du corps humain au monde, comparer Bern. SILVESTRIS, *op. cit.*, p. 64, l. 105 et sv., à CHALCIDIUS, *op. cit.*, cap. 234, p. 269-270.

6. BERN. SILVESTRIS, *op. cit.*, p. 56, l. 8-10. Cf. PLATON, *Timée* 41 C D ; 42 E ; et CHALCIDIUS, *op. cit.*, cap. 140, p. 201, l. 10-15.

7. A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, P. Alcan, 1926 ; t. I, p. 484.

comporte au moins deux principes irréductibles : la matière et Dieu. Si l'exposé qu'il donne de la formation du monde soulève une difficulté du point de vue du dogme chrétien, c'est son silence complet touchant la création de la matière par Dieu. On peut interpréter ce silence de différentes façons. Peut-être Bernard prend-il le problème en supposant admise la création de la matière. Peut-être admet-il, avec beaucoup d'autres, que l'éternité de la matière est conciliable avec l'idée de création. De toute façon, il n'y a pas trace chez lui de cette création *ex nihilo* de l'*hyle*, qu'avait explicitement affirmée saint Augustin. Il ressort de là que la doctrine de Bernard est un dualisme aussi caractérisé que celle du *Timée* dont elle s'inspire, pour ne rien dire de la distinction entre les idées divines et leurs images finies, qui introduirait peut-être un troisième terme dans ce pluralisme.

Si la doctrine de Bernard n'est pas un *monisme* comme le veut M. de Wulf, est-elle un *panthéisme* comme le voulait Clerval ? *Panthéisme* : « proprement, doctrine d'après laquelle tout est Dieu, Dieu et le monde ne font qu'un »[1]. Mais si la matière est un principe irréductible à Dieu dans le système de Bernard, on ne peut dire que, selon lui, *Silva* et *Deus* ne fassent qu'un. De fait, on n'a jamais cité un seul texte de lui qui aille en ce sens et la simple analyse de son traité témoigne du contraire : sa cosmogonie n'est pas plus un panthéisme que ne l'est le *Timée* de Platon.

Ni monisme, ni panthéisme, la doctrine de Bernardus Silvestris est-elle l'expression d'un pur paganisme, comme le veulent Barach et Poole, ou d'un paganisme foncier, mais qui n'ignore pas le christianisme, comme le veut L. Thorndyke ? Nous avons vu que Bernard cite la Bible et saint Paul ; il fait de Noys la deuxième personne de la Trinité, admet la procession du Saint-Esprit, l'égalité et la consubstantialité des personnes divines ; il enseigne en outre que le Christ est le vrai Dieu, né d'une Vierge et baptisé dans les eaux du Jourdain ; il croit à l'existence des neuf ordres d'anges, à saint Michel et aux anges gardiens. Pour un paganisme, c'est beaucoup de théologie. Bernardus Silvestris admet évidemment la Trinité et l'Incarnation du Christ ; nous ne voyons donc aucune raison de ne pas le compter au nombre des chrétiens, qui n'étaient pas rares au XII[e] siècle, en France[2].

1. A. Lalande, *op. cit.*, t. II, p. 555.

2. Barach découvre le scepticisme théologique qu'il attribue à Bernard dans la formule suivante : « si theologicis fidem praebeas argumentis » (*Op. cit.*, p. xv). Elle peut s'expliquer autrement et d'une manière peut-être plus naturelle. Dans

L'hésitation que l'on peut éprouver tient peut-être à l'excessive simplification que nous avons imposée au moyen âge. Nous tendons à n'y voir que des théologiens purs comme saint Thomas, ou des hétérodoxes. La réalité fut plus complexe. Nous ne savons si Bernard fut en rapport direct avec les écoles de Chartres ; ce qui est certain, par contre, c'est qu'il s'inspire de leur idéal, comme en témoigne la dédicace de son œuvre à Thierry de Chartres, et qu'il est animé du même esprit. Comme eux, c'est un humaniste féru de belles-lettres, et il est extrêmement difficile de discerner à distance entre ce qu'il a introduit dans son œuvre de paganisme à titre décoratif et littéraire et ce qu'il en a conservé en y croyant. Le problème est analogue à celui que soulève l'humanisme chrétien de la Renaissance et il n'est pas plus aisé à résoudre.

Res eadem subjecta manet, sed forma vagatur (p. 52, v. 43). *Forma fluit, manet esse rei...* (p. 52, v. 45) ; cet homme du moyen âge, qui connaissait bien « Vastem », la « gaste forest », aboutit donc déjà à la conclusion de Ronsard dans son *Élégie aux bucherons de la foêrt de Gastine :*

La matière demeure et la forme se perd.

Nous sommes déjà en plein hellénisme de la Renaissance, mais c'est le Verbe chrétien qui confère à la matière ses formes fugaces. Le même phénomène s'observe en ce qui concerne le protagoniste du drame métaphysique de Bernard. *Natura*, on l'a justement observé [1], est manifestement une conception d'origine païenne

ce passage, Bernard parle du séjour de Dieu ; or ce séjour, qui est aussi celui des anges, se trouve au-dessus de la dernière sphère céleste, c'est-à-dire en dehors de notre Univers. Sa détermination ne relève donc pas de la physique mais, sur une telle question, nous devons nous en rapporter à la Théologie : cf. *op. cit.*, p. 40, l. 9 et suivantes. Même au XIII[e] siècle on admettra que le ciel des anges est une notion purement chrétienne, qui échappe à la compétence des philosophes comme tels ; c'est d'ailleurs ce qui explique que les philosophes l'aient ignoré. Cf. notre *Philosophie de saint Bonaventure*. Paris, J. Vrin, 1924, p. 275-276.

1. Voir sur ce point Ed. Faral, *Le Roman de la Rose et la pensée française au XIII[e] siècle*, dans la Revue des Deux Mondes, 15 sept. 1916, p. 430-457 ; surtout p. 442 en ce qui concerne le *Roman de la Rose* ; p. 449 en ce qui concerne Scot Erigène et Bernard Silvestre. — Il ne nous semble d'ailleurs pas que Bernardus Silvestris doive son idée de la nature à Scot Erigène, chez qui elle présente un caractère très différent. Bernardus Silvestris y voit le ministre de Dieu ; Érigène la considère comme étant à la fois, bien qu'en des sens différents, Dieu et l'ensemble de ses manifestations théophaniques. E. K. Rand a justement signalé l'origine probable de l'idée de Nature, telle qu'elle apparaît chez Érigène, dans Boèce, *Liber de persona et duabus naturis*, cap. I, Pat. lat., t. 64, col. 1341-1342. Voir E. K. Rand, *Johannes Scottus*, Quellen und Untersuchungen z. lateinischen Philologie des M. A., I, 2, München, 1906.

et Bernard la doit aux classiques latins [1]. Toutefois, lorsqu'on y regarde de près, on constate que cette divinité païenne a été soigneusement baptisée avant d'obtenir droit de cité dans sa cosmogonie. Déjà chez Chalcidius, où *Natura* n'est qu'une apparition fugitive, elle est réduite au rang de ministre de Dieu, avec la Fortune et le Hasard [2]. Chez Bernardus Silvestris, le rôle de la nature devient au contraire prépondérant ; elle est pour lui comme pour Pline la fécondité génératrice des choses : *matrem generationis* [3], mais elle n'est pas un principe qui tente de se substituer au Dieu chrétien pour nous dispenser d'avoir recours à lui, car sa fécondité est dérivée de celle du Verbe même : *tu, natura, uteri mei beata fecunditas* [4] ; considérée dans son essence, elle est la production des êtres décrétée par Dieu lui-même : *supremi decreta Dei, Natura* [5]. C'est sans doute pourquoi, sœur jumelle d'Uranie qui symbolise l'ordre providentiel [6], Nature n'a pas d'autre souci que d'exécuter le plan arrêté par la Providence ; bien loin de revendiquer son autonomie, cette nature se soumet corps et âme à Dieu et se prosterne à ses pieds : *tam mente quam vultu gratiosa summittitur providentiae genibus advoluta* [7] : Enfin, comme si ce n'était pas assez encore, Bernard tient à ce que Nature adresse à la Trinité divine ses prières — *plurima precum devotatione* — avant d'entreprendre la formation de l'homme [8]. Venue en droite ligne du paganisme antique, cette déesse s'est donc rangée sans réserve au service du Dieu chrétien.

1. La Nature de Bernardus Silvestris ne provient, à notre sens, ni de Scot Érigène, ni de Boèce, ni de Chalcidius, ni de Macrobe, qui, ni les uns ni les autres, n'en ont fait une personne distincte, ouvrière de l'univers. L'idée n'en vient pas non plus de Lucrèce, chez qui *Natura* n'a pas davantage ce sens. Par contre, il a pu la trouver chez Pline le Jeune, douée de tous ses attributs essentiels. Chez Pline, comme chez Bernard, la nature est essentiellement une ouvrière : *artifex* (voir C. Plinii Secundi, *Naturalis historia*, II, 68). Auteur et maîtresse de toutes choses : « domina rerum omnium » XXI, 45, « parens illa ac divina rerum artifex », XXII, 56 ; cf. « sacra parente... » XXIV, 1 ; XXVII, 1-2 ; XXVII, 120 ; XXIX, 17 ; et notamment : « Salve parens omnium rerum Natura... » XXXVII, 13, 78. (Cf. J. de Salisbury, *Entheticus*, Pat. lat., t. 199, col. 978). Dans toute l'*Historia naturalis*, Nature est personnifiée comme l'ouvrière divine dont la fécondité et l'ingéniosité (VII, 2) sont la cause de l'Univers. — Voir l'abondant index de Aug. Pihan de la Forest, *Caii Plinii Secundi Hist. naturalis*, Paris, 1832, vol. X, p. 696-700.

2. Chalcidius, *op. cit.*, ch. 188, p. 233.

3. Bern. Silvestris, *op. cit.*, p. 53, l. 31.

4. C'est Noys qui parle, et l'on sait que Noys est Dieu lui-même ; *De mundi univ.*, p. 9, l. 1-6.

5. *Op. cit.*, p. 39, v. 1.

6. « Me tibi germanam Noys edidit. » *Op. cit.*, p. 39, v. 16.

7. *Op. cit.*, p. 10, l. 45-47.

8. *Op. cit.*, p. 41, l. 33-36.

De quel nom désignerons-nous donc un système qui ne se laisse ranger sous aucune catégorie connue ? Peut-être n'est-il pas absolument nécessaire de lui en trouver un. On ne dira jamais assez ce qu'il entre d'illusion dans l'espoir de cataloguer les systèmes en désignant chacun d'eux par une épithète. Certes, de telles classifications sont commodes et elles peuvent en outre présenter un intérêt philosophique réel ; mais l'historien, en tant que tel, a pour objet immédiat l'observation et la description du particulier, pris avec tous les accidents qui l'individualisent. Après avoir décrit les individus, il ne se refuse pas à les distribuer en groupes selon les analogies et affinités réelles qu'il découvre entre eux ; mais, au lieu de les classer selon des catégories abstraites qu'il a décrétées d'avance, et en les forçant au besoin à y rentrer, l'historien demande aux faits eux-mêmes de lui enseigner ce que furent les espèces auxquelles ces individus appartiennent ; il les induit avec prudence chaque fois que la chose lui semble possible, il ne les déduit jamais.

En ce qui concerne particulièrement Bernardus Silvestris il n'est pas interdit de lui chercher des analogues même après que l'on a renoncé à apposer sur son œuvre l'étiquette de *monisme*, de *panthéisme* ou de *paganisme*. Il y eut, au XII^e^ siècle, un certain nombre de penseurs chrétiens, qui se sont particulièrement intéressés à trouver une interprétation philosophique et rationnelle de la *Genèse*. L'entreprise n'était pas une innovation puisque, pour n'en pas citer d'autres, les deux commentaires de saint Augustin sur le premier Livre de la Bible en étaient des exemples connus de tous. Plus près d'eux, quoique dans un esprit plus symbolique et moins physique que le leur, Jean Scot Erigène avait entrepris une tâche analogue. Ce qui caractérise l'ideal commun de Thierry de Chartres, Guillaume de Conches et Bernardus Silvestris, c'est que le *Timée* de Platon, traduit et commenté par Chalcidius, fut à leurs yeux l'expression la plus parfaite de la science et de la raison. Avec les caractères personnels qui les individualisent, tous demandent au *Timée* une justification rationnelle de la *Genèse* ; ils cherchent une cosmogonie dont les faits seraient fournis par le récit de la Bible et l'explication par la physique de Platon. Ce qui confère à Bernard une place à part dans cette école, c'est qu'au lieu de commenter les textes comme Guillaume de Conches ou d'expérimenter comme Thierry de Chartres [1], il s'efforce d'écrire une œuvre litté-

1. Il est curieux que l'on n'ait jamais signalé la tentative de Thierry de Chartres pour démontrer expérimentalement le récit biblique de l'œuvre du troisième jour

raire. Ses ambitions sont surtout des ambitions d'écrivain. Ce souci de la forme, son désir de suivre les modèles littéraires laissés par les anciens, l'entraînent à revêtir de manière déconcertante un fonds chrétien d'une forme païenne. De là une de ces œuvres ambiguës, comme en connaîtra tant la Renaissance, où la mythologie antique, dont le Christianisme se sert pour s'exprimer, menace sans cesse de l'étouffer. Les anges y voisinent avec les Sylvains et les Néréides, la naissance de Virgile y est inscrite dans les astres comme celle du Christ et, si Dieu ne s'y nomme pas encore Jupiter, le diable y ressemble fort à Saturne. Surchargée de ces oripeaux, la théologie chrétienne et la Bible y deviennent parfois assez méconnaissables pour qu'on excuse d'excellents historiens de ne pas les y avoir reconnues. Elles y sont néanmoins, et ce ne serait pas seulement simplifier l'histoire que d'oublier leur présence, ce serait la déformer.

Étienne GILSON.

Il a essayé, sur ce point, une justification expérimentale de la Genèse. Voir le texte dans B. Hauréau, *Notices et extraits*, t. I, p. 55.

LE CATALOGUE OFFICIEL DES ŒUVRES DE S. THOMAS D'AQUIN

CRITIQUE — ORIGINE — VALEUR

Grâce au beau travail du P. Mandonnet sur *Les écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin* on sait que parmi les listes qui nous ont conservé la nomenclature des ouvrages du grand Docteur la principale place doit être réservée au Catalogue qui a paru dans le procès de canonisation de saint Thomas d'Aquin. « Ce catalogue des écrits de saint Thomas fait partie de la déposition de Barthélemy de Capoue, reçue par les délégués pontificaux le 8 août 1319[1] ». C'est à cette circonstance exceptionnelle que le Catalogue de Barthélemy de Capoue doit son nom de Catalogue Officiel donné à juste titre par le P. Mandonnet.

De ce Catalogue Officiel on ne connaît qu'un exemplaire : il se trouve dans le ms. 3112 (fol. 58-59 r) du fonds latin de la Bibliothèque Nationale de Paris ; il est écrit sur papier et date du XIV^e^ siècle [2].

1. P. MANDONNET, *Les écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin*, Fribourg, 2^e^ édition, 1910, p. 32.

2. Cette section n'a pas été éditée par les Bollandistes dans les *Acta Sanctorum* qui contiennent le procès de canonisation à la date du 7 mars. Elle devait probablement manquer dans le manuscrit romain qui a servi aux Bollandistes pour leur édition. BALUZE l'a imprimée dans ses *Vitae Paparum Avenionensium*, Parisiis, 1693, t. II, col. 7. ECHARD dans ses *Scriptores Ord. Praed.* (1719) et DE RUBEIS dans ses *Dissertationes criticae* (1750) ont utilisé le Catalogue de Barthélemy de Capoue afin de déterminer les œuvres authentiques de saint Thomas. UCCELLI en a donné le texte assez peu connu, dans son article *Due documenti inediti per la vita di S. Tommaso d'Aquino* (*La scienza e la fede*, 1873, pp. 29-34). Le P. Mandonnet a repris le texte d'une manière plus critique dans les *Écrits auth.*, pp. 29-31. M. MOLLAT, en rééditant Baluze, a publié à nouveau le Catalogue Officiel au tome III des *Vitae Paparum Avenionensium*, Paris, Letouzey, 1921, pp. 2-5. Il a corrigé quelques-unes des erreurs de sa première lecture, après avoir pris connaissance de l'ouvrage du P. Mandonnet (*Addenda et corrigenda*, t. IV, p. 420). Tout récemment le P. Mandonnet a réédité le Catalogue Officiel dans son introduction à la nouvelle édition des opuscules de saint Thomas, Lethielleux, Paris, 1927. On y verra que le P. Mandonnet attribue la rédaction de ce Catalogue au compagnon de S. Thomas, frère Raynald de Piperno.

Dans les pages qui suivent nous voudrions essayer de rechercher l'origine de ce Catalogue Officiel et d'en fixer la valeur. Une question préalable se pose : celle de la critique textuelle ; l'exemplaire unique du texte actuel étant dans un état qui est loin d'être satisfaisant, nous nous emploierons à l'améliorer ; puis quelques autres catalogues ayant une parenté avec le Catalogue Officiel nous les comparerons avec le Catalogue de Barthélemy de Capoue.

Notre étude comprendra donc quatre parties : I. Critique textuelle du Catalogue Officiel ; II. Sa comparaison avec les catalogues apparentés ; III. Son origine ; IV. Sa valeur.

I. — CRITIQUE TEXTUELLE DU CATALOGUE OFFICIEL

1. Le texte du ms. latin 3112 de la Bibliothèque Nationale.

[I]

[fol. 58]. Item dixit idem testis quod isti sunt libri quos edidit [1] frater Thomas de Aquino predictus :

[1]. Primo contra impugnantes Dei cultum et religionem, contra Magistros Parisienses, tempore Alexandri pape quarti.

[2]. De operationibus occultis, ad quemdam Militem Ultramontanum.

[3]. Item. In quibus potest homo licite uti judicio astrorum, ad eundem.

[4]. De principiis nature, ad fratrem Silvestrum.

[5]. De Regno, ad Regem [2] Cipri.

[6]. De substantiis separatis, ad fratrem Raynaldum de Piperno.

[7]. De rationibus fidei, ad Cantorem Antiochenum.

[8]. De perfectione vite spiritualis, contra Magistrum Geraldum.

[9]. Contra doctrinam retrahentium a Religione, contra Geraldos.

[10]. De sortibus, ad dominum Jacobum de Tolongo.

[11]. De forma Penitentie absolutionis sacramentalis, ad Magistrum ordinis.

[12]. Contra errores Grecorum, ad Urbanum papam.

[13]. Declaratio triginta sex questionum, ad lectorem [3] Venetum [4].

[14]. De Regimine Judeorum, ad Ducissam Brabantie [5].

---

1. In ms. : *dedit*. — 2. In ms. : *Regnum*. — 3. In ms. : *lectionem* ; corr. per manum poster. : *lectiorem*. — 4. In ms. : *Venerum* ; corr. per manum poster. : *Venetum*. — 5. In ms. : *Brambantie*.

[15]. Declaratio quadraginta [6] trium questionum, ad magistrum ordinis.
[16]. Declaratio sex questionum, ad lectorem [7] Bisuntinum.
[17]. De ente et essentia [8], ad fratres [et] [9] socios.
[18]. De mixtione elementorum[10], ad Magistrum Philippum de Castro celi.
[19]. De motu cordis [11], ad eundem.
[20]. De unitate intellectus, contra Averroystas Parisienses.
[21]. De eternitate mundi, contra murmurantes.
[22]. Expositio circa [12] primum decretalem de fide catholica et summa trinitate.
[23] et secundam dampnamus, [ad] [13] Archidiaconum Tudertinum.
[24]. [fol. 58 v] De Articulis fidei et sacramentis ecclesie, ad Archiepiscopum Panormitanum.
[25]. Brevis compilatio Theologie ad fratrem Raynaldum de Piperno.

Supradicta omnia vocantur opuscula.

[II]

Tot etiam alia opera edidit [14], quorum exemplaria sunt Parisius, videlicet :

[26]. Quatuor libros super sententiis [15].
[27]. Tres partes summe.
[28]. De questionibus disputatis partes tres : unam disputavit Parisius, scilicet de Veritate ; aliam in Italia, scilicet de Potentia Dei et ultra ; aliam secunda[16] vice Parisius, scilicet de Virtutibus et ultra.
[29]. Undecim quolibet disputata.
[30]. Opus contra gentiles, quod continet quatuor libros.
[31]. Glosas super quatuor evangelia.
[32]. Expositionem super Job [17] ad litteram.
[33]. Super epistolam ad Romanos.
[34]. Super epistolam ad Corinthios [18].
[35]. Super Ysayam.
[36]. Super Jeremiam.
[37]. Super Threnos [19].
[38]. Super Cantica.
[39]. Super dionisium de divinis nominibus.
[40]. Super boetium de hebdomadibus [20].
[41]. Super boetium de Trinitate.

6. In ms. : *quatraginta*. — 7. In ms. : *lectionem ;* corr. per manum poster. : *lectiorem*. — 8. In ms. : *exentia*. — 9. In ms. om. — 10. In ms. : *mistione elimentorum*. — 11. In ms. : *ordinis*. — 12. In ms. : *contra*. — 13. In ms. om. — 14. In ms. : *eddidit*. — 15. In ms. : *smiis*. — 16. In ms. : *secundam ;* littera *m* expunctuata est. — 17. In ms. : super *quatuor Evangelia* ad litteram. — 18. In ms. : *Chorinthios*. — 19. In ms. : *trenos*. — 20. In ms. : *eddomadibus*.

[42]. De fide et spe, ad fratrem Raynaldum de Piperno.
[43]. Super primum perihermenias [21].
[44]. Super librum posteriorum.
[45]. [fol. 59] Super librum physicorum.
[46]. Super libros [22] de Celo tres.
[47]. Super primum librum de generatione [23].
[48]. Super duos libros meteororum [24].
[49]. Super secundum et tertium de anima.
[50]. Super librum de sensu et sensato.
[51]. Super librum de memoria [25] et reminiscentia.
[52]. Super librum de causis.
[53]. Super Metaphysicam [26].
[54]. Super librum Ethicorum.
[55]. Super Politicam, libros quatuor.

[III]

Si autem sibi alia ascribantur non ipse scripsit et notavit, sed alii recollegerunt post eum legentem vel predicantem, puta :

[56]. Lecturam super Paulum ab XI capitulo prime Epistole ad Corinthios usque ad finem, quam recollegit frater Raynaldus de Piperno, socius ejus.
[57]. Item lecturam super Johannem, qua non invenitur melior ; quam recollegit idem frater Raynaldus, sed correxit eam frater Thomas.
[58]. Item lecturam super quatuor nocturnos psalterii. Idem
[59]. Collationes [27] de Pater noster et
[60]. Credo in Deum.
[61]. Dominicales aliquas et festivas et quadragesimales [28].
[62]. Collationes [29] de decem preceptis, frater Petrus de Andria.
[63]. Lecturam super Mattheum [30]. Idem frater Petrus quidam scolaris Parisiensis, que defectiva est.
[64]. Lecturam super primum de anima, frater Raynaldus de Piperno.

2. Les fautes de lecture et de transcription.

Un certain nombre de fautes de lecture et de transcription se rencontrent dans le ms. latin 3112. On a pu en voir la mention dans les notes des pages qui précèdent.

21. In ms. : *per Jeremiam* ; corr. per manum post. : *perihermenias*. — 22. In ms. : *libro*. — 23. In ms. : *generationem*. — 24. In ms. : *methaurorum*. — 25. In ms. : *Memorum* (?) ; corr. per manum post. : *memoria*. — 26. In ms. : *Methafisicam*. — 27. In ms. : *collectiones*. — 28. In ms. : *quatragesimales*. — 29. In ms. : *collectiones*. — 30. In ms. : *Mathiam*.

Notons tout d'abord qu'à la suite du P. Mandonnet [1] nous restituons le mot *edidit* à la place du mot *dedit* [1] : car la phrase qui commence le second groupe des écrits : « Tot *etiam* alia opera *edidit* » montre que Barthélemy de Capoue a dû employer le même mot en tête de ce qu'il a considéré comme le premier groupe : « Isti sunt libri quos *edidit* frater Thomas de Aquino ».

Le scribe n'a pas compris ce qu'était un « lecteur en théologie » et ce que signifiaient les « collationes » ou conférences. Au terme de *lectorem* il substitue deux fois celui de *lectionem* [3 et 7] ; mais quelqu'un s'étant aperçu de la faute s'est empressé de la corriger : le caractère plus grossier de l'écriture prouve que le correcteur n'est pas le scribe lui-même. La correction n'est du reste pas parfaite, car les deux fois on a laissé subsister l'*i* de *lectionem*, et on lit actuellement *lectiorem*. Les *collationes* deviennent deux fois des *collectiones* [27, 29].

Le soin que prend un copiste à reproduire le texte qu'il a sous les yeux se remarque spécialement dans la transcription des noms propres. Or, le copiste du Catalogue Officiel transcrit *Venerum* [4] (corrigé ensuite) pour *Venetum*, *Brambantie* [5] pour *Brabantie*, *Chorinthios* [18] pour *Corinthios* (bien écrit un peu plus loin), *Mathiam* [30] pour *Mattheum*.

Les mots grecs ne sont pas mieux traités que les noms propres : *hebdomadibus* ou *ebdomadibus* est rendu par *eddomadibus* [20] ; *perihermenias* est décomposé en un *per Jeremiam* [21] ; *meteororum* est défiguré en *methaurorum* [24], et *Metaphysica* en *Methafisica* [26].

Plusieurs mots sont écrits dans une mauvaise graphie : *quatraginta* [6] pour *quadraginta*, *eddidit* [14] pour *edidit*, *exentia* [8] pour *essentia*, *elimentorum* [10] pour *elementorum*, *smiis* [15] pour *sententiis*. Ajoutons encore *secundam* [16] pour *secunda* ; mais le scribe s'est aperçu de son erreur et a exponctué l'*m*, rendant ainsi son vrai sens à l'expression *secunda vice*. *Libro* [22] est une faute de latin pour *libros*. *Memoria* est défiguré en un mot difficile à lire sous la correction postérieure [25].

Par trois fois, le scribe a remplacé un mot par un autre terme, correct en latin, mais qui donne un non-sens à l'ouvrage qu'il désigne : le « De regno ad *Regem* Cipri » est devenu le « De regno ad *Regnum* [2] Cipri » ; le « De motu *cordis* » est changé en « De motu *ordinis* » [11] ; l'« Expositio *circa* primam decretalem » est

1. Est-il besoin d'avertir que pour ces restitutions de texte nous devons beaucoup au P. Mandonnet ? — Les chiffres entre crochets qui suivent les fautes du Catalogue Officiel renvoient à ces notes où nous les avons rejetées.

devenue une « Expositio *contra* [12] primam decretalem ». A un changement tout aussi surprenant a abouti l'omission de la préposition *ad* [13] qui indique le destinataire des commentaires de la première et de la seconde décrétales : on lit actuellement *dampnamus Archidiaconum Tudertinum.*

3. La double mention du Compendium theologiae.

Une autre distraction du scribe, facile à discerner, est celle de la double mention du *Compendium theologiae.* Nous voyons figurer cet ouvrage sous le numéro 25 et sous le numéro 42.

Sous le numéro 25, à la fin des opuscules, le *Compendium theologiae* porte le titre de *Brevis Compilatio theologie ad fratrem Raynaldum de Piperno.* C'est là son titre ancien. Mais, très tôt, il a reçu un nom qui est mieux en rapport avec son contenu actuel : *De fide et spe ad fratrem R. de P.* La *Brevis Compilatio theologie* ne comprend en effet que le traité de la foi en entier et une partie du traité de l'espérance. Saint Thomas se proposait d'y ajouter un traité de la charité. Dans le chap. premier de son opuscule il écrit : « Circa haec tria in praesenti opere tota nostra versatur intentio. Primum de fide, secundo de spe, tertio de caritate agemus ».

Sous le numéro 42, le *Compendium* paraît avec le titre de *De fide et spe.* Dans le manuscrit d'opuscules, Bibl. Nat. ms. lat. 14546, fol. 177, nous lisons : « Incipit tractatus fratris Thome de Aquino *de spe* » ; et, après l'explicit : « et evidenti exemplo ; multo enim difficilius fuit » (ch. x), le copiste ajoute (fol. 182) : « Hic finitur tractatus *de spe* quantum fecit frater Thomas et non complevit preventus morte et deberet statim poni postquam tractavit *de fide* in quodam tractatu qui sequitur et intitulatur *compendium theologie ;* ab aliis intitulatur *de virtutibus theologicis ;* et sic non fecit nisi *de fide* et partem *de spe* et defecit ex toto *de caritate ;* nichil fecit de hoc morte preventus ». Par contre, fol. 225, le traité est désigné sous le nom de *Compendium theologie* qu'il conservera de préférence à celui de *Brevis Compilatio theologie* : « Incipit *theologie compendium* editum a fratre Thoma de Aquino fratrum predicatorum ». Ici encore le copiste a adjoint une note : « Hic deberet poni tractatus *de spe* qui ante positus est, qui non fuit completus a fratre Thoma quia preventus morte. Et deinde deberet sequi tractatus de caritate de quo nichil fecit frater Thomas morte preventus. Et hec tria proponuntur in principio ». Ces derniers mots

indiquent que l'on a pris le titre plus récent de *De fide et spe* dans l'ouvrage même de saint Thomas d'Aquin. [1]

Ces considérations suffiraient à prouver que c'est parmi les opuscules, où il est désigné sous son nom ancien de *Brevis Compilatio theologie*, que se trouve la place normale du *Compendium theologie :* car la désignation *De fide et spe* est une dénomination explicative plus récente.

On remarquera que la *Brevis Compilatio theologie* porte une dédicace *ad fratrem Raynaldum de Piperno* et, comme telle, doit rentrer dans le premier groupe du Catalogue Officiel qui comprend tous les ouvrages adressés à des personnages déterminés ou dirigés contre une catégorie d'adversaires.

Enfin il est facile de constater que le *De fide et spe* n'est pas à sa place sous le numéro 42 entre les commentaires sur Boëce et les commentaires sur Aristote.

Toutes ces raisons montrent que le *De fide et spe* est à considérer comme une glose de l'ouvrage appelé *Brevis Compilatio theologie*, glose insérée à côté de cet ouvrage et pour en expliquer le contenu. Cette glose le scribe l'a introduite par inadvertance dans un contexte qui n'était pas le sien.

4. Les sermons.

Il nous faut aborder maintenant une section qui présente de plus graves désordres textuels : cette section forme le troisième groupe des ouvrages de saint Thomas, que l'on a coutume d'appeler le groupe des réportations, parce qu'il est censé contenir tous les ouvrages qui ont été « reportés » ou écrits par des disciples au cours de maître Thomas d'Aquin.

Déjà le P. Mandonnet a bien discerné que le numéro 61 *Dominicales aliquas et festivas et quadragesimales* n'avait aucun titre à figurer dans le groupe des réportations. « Ces prétendues *Collationes dominicales* ne sont pas même des collations, mais bien un cahier de plans de sermons, une sorte d'aide-mémoire, pour les sermons des dimanches de l'année, les fêtes des saints et les dimanches et jours principaux de carême, écrits par saint Thomas lui-même, si, comme je le crois, on doit lui en maintenir la paternité.

1. Tous ces renseignements sont également fournis par Echard, *SOP.*, t. I, p. 332 B.-Echard les a puisés dans le même ms. 14546, qui portait alors la cote Cod. Victor. 635.

Ces sermons ont été écrits et prononcés avant 1264, ainsi que je dirai ailleurs. Ce ne sont donc pas des collations, mais des plans de vrais sermons, bien que très sommaires. Ce ne sont pas davantage des réportations, puisqu'ils ont été écrits par saint Thomas et à ce dernier titre ils n'auraient pas dû prendre place dans la dernière section du catalogue, puisque l'auteur déclare qu'il n'y aura que des écrits reportés. Enfin, les *Collationes dominicales* étant l'œuvre même de saint Thomas, il n'y avait pas lieu d'indiquer un reporteur qui n'existe pas, et à ce titre encore, comme nous l'avons dit, les *Collationes dominicales* n'entrent pas dans la structure des autres réportations pour lesquelles le collaborateur est toujours mentionné [1] ».

La série des sermons où nous trouvons les *Collationes dominicales* se présente dans l'ordre suivant :

[**59**] Collationes de Pater noster et [**60**] Credo in Deum.
[**61**] Dominicales aliquas et festivas et quadragesimales.
[**62**] Collationes de decem preceptis, frater Petrus de Andria.

Il est manifeste que les *Dominicales* ont un mauvais contexte, car frère Pierre d'Andria étant le réportateur à la fois des *Collationes de Pater noster et Credo in Deum* et des *Collationes de decem preceptis*, c'est d'une manière indue que les *Dominicales* coupent ces deux séries de sermons.

Mais faut-il voir dans les *Dominicales* une addition marginale qui s'est insérée dans le groupe des autres sermons ? A première vue, cette hypothèse, mise en avant par le P. Mandonnet [2], paraît très séduisante. Cependant, la solution de l'anomalie textuelle que contient actuellement ce passage du Catalogue Officiel dépend de l'examen des autres mentions d'ouvrages qui ont pris place parmi les réportations de saint Thomas. Si, en effet, le texte qui avoisine le groupe des sermons est troublé, toute explication particulière doit rentrer dans une solution d'ensemble concernant le groupe entier des réportations. Il est donc requis qu'avant de résoudre la difficulté que nous venons de soulever, nous passions en revue chacun des autres ouvrages du groupe des réportations.

---

1. P. MANDONNET, *Le Carême de saint Thomas d'Aquin à Naples* (1273), dans *S. Tommaso d'Aquino O. P. Miscellanea storico-artistica*, Roma, 1924 ; tiré à part, p. 6.

2. *Ibid.*, p. 5.

5. Le commentaire sur le Psautier.

Jusqu'à présent, on n'a jamais élevé le moindre doute sur le véritable caractère du commentaire inachevé sur le Psautier : tout le monde y a vu une réportation de frère Raynald de Piperno.

C'est que nous lisons, en effet, dans le Catalogue Officiel sous le numéro 58 :

« Item lecturam super quatuor nocturnos psalterii. Idem ».

A quoi se rapporte cet *Idem* final ? Étant donné que le commentaire du psautier se trouve dans le groupe dit des réportations, on a supposé que ce commentaire ne pouvait être lui-même qu'une réportation, que le reportateur était désigné par le mot *Idem* et que cet *Idem* était Raynald de Piperno mentionné sous le numéro 56 (commentaire de la suite des Épîtres de saint Paul) et le numéro 57 (commentaire de l'Évangile de saint Jean).

D'autre part, Uccelli a signalé dans le ms. XXV des Archives royales de Naples [1], qui contient le commentaire de saint Thomas sur le Psautier, le colophon suivant : « Explicit postilla super partem Psalterii secundum Fratrem Thomam de Aquino ordinis Predicatorum, quia non invenitur plus in exemplari Fratris Raynaldi de Piperno, qui fuit socius fratris Thome usque ad mortem, et habuit omnia scripta sua ». De ce texte on a conclu que le commentaire sur le Psautier était une réportation qui avait été faite par Raynald de Piperno, compagnon de saint Thomas.

Et pourtant, à la réflexion, rien ne semble moins prouvé.

En effet, dans cette troisième partie du Catalogue Officiel le mot *Idem* paraît assez singulier pour désigner le réportateur. Car au numéro 57 qui se rapporte à la *Lectura super Johannem*, le copiste qui vient de mentionner le nom du réportateur, frère Raynald de Piperno, pour la *Lectura super Paulum*, écrit de nouveau le nom du même réportateur : « quam recollegit idem frater Raynaldus » ; et au numéro 63 une nouvelle mention du frère Pierre d'Andria est faite par ces mots : « idem frater Petrus ». Au numéro 58 qui annonce le commentaire sur le Psautier, si l'auteur du Catalogue avait vraiment en vue une réportation de frère Raynald de Piperno, n'aurait-il pas inscrit : « Idem frater Raynaldus » ?

Mais voici qui est plus significatif : Le colophon de Naples s'op-

1. Voir P. Mandonnet, *Les écrits authentiques*, p. 41, à qui j'emprunte le texte d'Uccelli.

pose à ce que l'on considère le commentaire sur le Psautier comme une réportation. Le copiste nous signale, en effet, dans les termes suivants, que le commentaire de saint Thomas est inachevé : « On n'en trouve pas davantage dans l'exemplaire de frère Raynald de Piperno, qui a été compagnon de frère Thomas jusqu'à sa mort, *et a eu tous ses écrits* ». Cette dernière remarque fait entendre que le commentaire sur le Psautier était bien un écrit composé de la main même de saint Thomas ; frère Raynald de Piperno en avait hérité comme de tous les autres écrits du Docteur Angélique ; ou, ce qui serait encore vraisemblable, avait copié sur le manuscrit de saint Thomas, qu'il avait eu en sa possession comme tous les autres écrits du Maître, l'exemplaire qui avait servi ensuite au copiste du manuscrit de Naples.

L'exemplaire de frère Raynald, — c'est ce qui motive la remarque conservée dans le colophon en question, — contenait cinquante-quatre psaumes, tandis que le texte reçu n'en a que cinquante-et-un. Uccelli a publié les psaumes 52, 53 et 54 qui étaient inédits. Avec le psaume 52 commence le quatrième nocturne du psautier, c'est-à-dire le nocturne du mercredi, les cinquante-et-un premiers psaumes étant affectés aux nocturnes du dimanche, du lundi et du mardi.

A quelle époque saint Thomas a-t-il commenté ces psaumes ? Probablement à Paris, pendant l'année scolaire 1271-1272. Parmi les arguments que l'on pourrait invoquer en faveur d'une composition parisienne il suffit d'attirer l'attention sur celui-ci qui semble décisif : Dans le psaume 48 saint Thomas écrit : « Tamen aliquis est dives actu, sed non affectu : et hic potest esse sanctus, sicut Abraham et *Ludovicus rex Franciae* ». Lors de la rédaction de ce psaume, saint Louis, roi de France, est donc mort depuis quelque temps déjà et sa réputation de sainteté s'est établie de telle manière qu'on peut la prendre en exemple. Or, on sait que la mort de saint Louis se place à la fin d'août 1270. Il paraît donc tout indiqué de songer à l'année scolaire 1271-1272 pour la composition de ce psaume et, par suite, pour le commentaire du Psautier.

Comment dès lors expliquer que le texte reçu se soit arrêté au psaume 51 ? A défaut d'indication précise, voici la conjecture que l'on peut mettre en avant : Pendant les jours qui précèdent immédiatement le départ de saint Thomas pour l'Italie en juillet 1272, l'on a pris sur le manuscrit du Maître la copie des psaumes déjà commentés, ainsi qu'on l'a fait pour d'autres écrits, par exemple pour le *Contra Gentiles* comme en témoigne la double tradition

manuscrite qui s'en est conservée ; le commentaire des psaumes 52, 53 et 54 n'ayant pas encore été composé ou bien le nocturne n'étant pas terminé, la copie qui s'est répandue à Paris et ailleurs s'est limitée aux cinquante-et-un premiers psaumes. Pour le dire en passant, c'est la raison pour laquelle la *Tabula* ou Catalogue de Stams qui représente la tradition parisienne ne mentionne que trois nocturnes dans le commentaire sur le Psautier : « Item scripsit Thomas super nocturnum primum, secundum, et tertium ».

Sans doute, le Catalogue Officiel écrit :

Item lecturam super *quatuor* nocturnos psalterii,

mais nous aurons à examiner si cette mention de *quatre* nocturnes dans le Catalogue Officiel est primitive. Ce dernier problème mis à part, l'on retiendra que le commentaire sur le Psautier n'est pas une réportation.

Que faut-il penser de cet *Idem* de la fin de la phrase ? Ne doit-on pas le supprimer comme une addition sans valeur ? Nullement ; cet *Item* a une raison d'être, non pas à la vérité sous sa forme actuelle *Idem*, mais sous une forme très approchante et que le copiste a mal lue : *Item*. Toutefois, en transformant ce mot comme il en a transformé une trentaine d'autres par inadvertance ou pour donner un sens à ce qu'il croyait n'en point avoir, le copiste a reproduit la majuscule de *Item*. Nous verrons dans la suite à quoi se rattache cet *Item*.

6. Le commentaire sur saint Mathieu.

Le numéro 63 du Catalogue Officiel qui contient le commentaire sur saint Matthieu a toujours été la croix des interprètes. Il importe de lire d'une manière exacte le texte actuel du ms. 3112.

Sans aucun doute possible, le ms. 3112 porte :

Lecturam super Mathiam. Idem frater Petrus.
quidam sotularis parisiensis que defectiva est.

Nous avons déjà dit que *Mathiam* était une faute pour *Mattheum*. Remarquons ainsi qu'entre *Mathiam* et *Idem* et entre *Petrus* et *quidam* le copiste a laissé un blanc. Serait-ce que deux mots, difficiles à lire, l'auraient embarrassé ? C'est invraisemblable ; car, non seulement le copiste n'est jamais pris au dépourvu, mais on notera qu'il a eu soin de mettre un point après *Mathiam* et après *Petrus*, preuve manifeste que son exemplaire avait ces deux blancs.

Le mot *quidam* est souvent lu *quondam* ; il est écrit par abrévia-

tion *qdam* avec une barre dans le bas de la lettre *q*. Or, cette barre, dans l'écriture du ms. 3112, représente l'abréviation qui correspond non à *quon*, mais à *qui*, ainsi qu'on peut le voir fol. 58, première ligne, où *Aquino* est écrit *Aqno* avec la même barre d'abréviation [1]. Nicolas Trévet, dans son Catalogue, a donc eu raison de traduire : « Item Lectura super Mattheum incompleta, quam partim idem frater (Petrus de Andria), partim saecularis *quidam* recollegit, ejus studio delectatus ».

Le texte de Trévet est exactement calqué sur la copie qui a servi au scribe du Catalogue de Barthélemy de Capoue. On notera que les deux blancs du Catalogue Officiel ont été remplacés par les deux mots *partim, partim*. En outre, le *que defectiva est* du Catalogue Officiel a été interprété comme s'il s'agissait d'un inachèvement de l'ouvrage : « *incompleta* », dit Trévet, alors que manifestement on a voulu signifier par ces mots *que defectiva est* une qualification du commentaire sur saint Matthieu, qualification qui fait opposition avec celle qui est appliquée au commentaire sur saint Jean, duquel il est dit : *qua non invenitur melior*.

Le passage de Trévet nous aide également à découvrir et à corriger une autre faute du Catalogue Officiel : le ms. 3112 porte le mot *scolaris* au lieu du mot *saecularis* attesté par Trévet. Il ne saurait y avoir, en effet, selon nous, de contestation possible ; c'est Trévet qu'il faut suivre dans sa lecture. Si la copie qu'il avait sous les yeux avait porté : *Idem frater Petrus, quidam scolaris parisiensis*, la pensée aurait été claire ; le frère Pierre d'Andria aurait été désigné par ces mots comme ayant composé sa réportation pendant un séjour qu'il aurait fait pour des études à Paris. Mais Trévet dont la science paléographique est indéniable, reproduit exactement ce qu'il lit : *Idem frater Petrus quidam saecularis parisiensis*. S'il distribue entre deux réportateurs le commentaire de saint Thomas sur saint Mathieu, en traduisant : Lectura super Mattheum quam *partim* idem frater (Petrus), *partim saecularis quidam* recollegit, c'est qu'il interprète à sa façon les deux blancs du Catalogue Officiel ; mais il faut lire avec lui *saecularis* au lieu de *scolaris* du ms. 3112.

Voici donc comment l'on restituera le Catalogue Officiel :

Lecturam super Mattheum. Idem frater Petrus.
quidam secularis parisiensis.

1. ECHARD, *SOP*, t. I, p. 325 A, p. 532 B, cite d'après Baluze qui a bien lu : « quidam scolaris parisiensis ».

Or, doit-on accepter le témoignage du Catalogue Officiel ainsi restitué ? Je l'ai admis jadis malgré la rédaction embarrassée du Catalogue et j'avoue que l'interprétation de Trévet n'a pas été d'un léger poids pour me sortir des difficultés textuelles du Catalogue Officiel ; à la suite de toute une série de raisonnements et de déductions motivés par ce point de départ j'ai écrit : « Si, comme je le crois, nous avons ici la réportation composée des notes de frère Pierre d'Andria et de celles d'un « séculier » parisien charmé par le cours de Thomas d'Aquin, j'inclinerais à penser que nous sommes en présence de deux séries incomplètes de leçons professées à Paris vers 1269 et à Naples vers 1272-1273 [1] ». Il me paraissait invraisemblable que frère Pierre d'Andria ait pu se trouver à Paris en même temps que le « séculier » parisien ; d'autre part, le séjour de frère Pierre d'Andria à Paris n'ayant pas coïncidé avec celui du « séculier » parisien, il me semblait difficile de mettre à Paris la composition de tout le commentaire de saint Thomas sur saint Mathieu. Étant donné que l'activité de frère Pierre d'Andria était clairement attestée durant le dernier séjour de saint Thomas à Naples, je m'étais résolu à supposer qu'une partie du commentaire sur saint Mathieu avait été composée à Naples.

A présent, je n'ai plus aucune hésitation ; l'on ne peut accepter tel quel le témoignage du Catalogue Officiel. En voici la raison péremptoire :

Le commentaire de saint Thomas sur saint Mathieu est conservé dans deux manuscrits de la Bibliothèque Laurent de Médicis à Florence [2]. Or, chacun des deux manuscrits nous fournit le nom du réportateur de l'ouvrage : *Magister Leodegarius Bissuntinus.*

Le premier manuscrit du commentaire sur saint Mathieu porte la cote Plut. XXVIII dext., Cod. 7 ; il provient de Sainte-Croix ; il

1. P. Synave, *Les commentaires scripturaires de S. Thomas d'Aquin* dans la *Vie spirituelle*, juillet 1923, p. 461.

2. Je dois à l'extrême amabilité du conservateur des manuscrits de la Bibliothèque, M. le Dr Enrico Rostagno, la connaissance des deux exemplaires du commentaire sur S. Matthieu. Voulant contrôler le renseignement donné par Mgr Grabmann *(Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin*, Münster i. W., 1920, p. 195), j'écrivis à M. Rostagno pour lui demander de vérifier si Plut. XXIX dext. Cod. 5 contenait bien la *Lectura super Mattheum*. Non seulement M. Rostagno me répondit que la référence puisée dans Bandini était inexacte (c'est Plut. XXVIII dext. 7 qu'il faut lire), mais il voulut se livrer bénévolement à des recherches personnelles ; parmi d'autres communications intéressantes, il me livra les renseignements que j'utilise sur les deux manuscrits de la *Lectura super Mattheum*. Je tiens à présenter de nouveau à M. le Dr Rostagno l'expression de ma vive gratitude.

fut écrit au XV^e siècle, sur parchemin, avec des lettres et des ornements en miniature ainsi que des titres rubriqués ; il se compose de 305 folios de 0.255 sur 0.369. Il contient :

I. fol. 12-144 v. : Expositio evangelii beati Johannis evangeliste secundum sanctum Thomam de Aquino ordinis fratrum predicatorum. — A la fin se trouve la note bien connue de frère Raynald de Piperno (cf. P. MANDONNET, *Les écrits auth.*, p. 39, note 1).

II. fol. 146 r. : Incipit expositio libri Job secundum sanctum Thomam de Aquino ordinis fratrum predicatorum.

III. fol. 202 r. : Incipit expositio evangelii beati Mathei secundum sanctum Thomam de Aquino ordinis fratrum predicatorum.

fol. 305 v. : Explicit lectura sancti Thome de Aquino de ordine fratrum predicatorum quam retulit Magister Leo degarius *(sic)* bissuntinus etc.

Le second manuscrit se trouve dans la série des ouvrages qui proviennent des « conventi suppressi » ; il a fait partie jadis de la Bibliothèque du couvent de Saint-Dominique de Fiesole et porte la cote Cod. Faesulanus 98. Il fut écrit sur parchemin au XIV^e siècle ; on y voit des ornements en miniature, l'image de saint Thomas au premier folio, les armoiries des Médicis ; il se compose de 147 folios de 0.249 sur 0.367.

fol. 1 r. : Incipit Postilla sancti Thome de Aquino doctoris clarissimi super Evangelio beati Mathei Evangeliste feliciter.

fol. 147 r. : Explicit lectura fratris thome de aquino de ordine fratrum predicatorum quam retulit magister leodegarius bissuntinus

En ce maître Léger de Besançon, réportateur de la *Lectura super Mattheum*, il faut reconnaître le *quidam secularis parisiensis* du Catalogue Officiel et du Catalogue de Nicolas Trévet. Je n'ai pas réussi à compléter ces renseignements assez laconiques sur l'auteur de la réportation.

De frère Pierre d'Andria il n'est aucunement question dans les deux manuscrits de Florence.

Par ailleurs, rien ne permet de mettre en doute que nous possédions dans les deux manuscrits de Florence, dont le texte est identique à celui de nos éditions imprimées, un commentaire authentique de saint Thomas d'Aquin sur saint Mathieu. L'explicit des deux manuscrits est absolument formel : il attribue ce commentaire à saint Thomas d'Aquin ; de plus, le manuscrit qui provient

de Saint-Dominique de Fiesole, bien qu'il ait été écrit au XV^e siècle, remonte à un exemplaire qui est certainement antérieur à 1323 : car, pour désigner l'auteur il se sert de l'expression que l'on rencontre avant la canonisation de saint Thomas : Explicit lectura *fratris* Thome de Aquino ».

S'il en était besoin, la critique interne conduirait à la même conclusion. Voici quelques remarques. Tout d'abord, l'auteur du commentaire sur saint Mathieu est incontestablement un religieux, comme en fait foi le passage suivant : « Notandum est quod est multiplex permissio. Primo concessionis licitae, ut Prior concedit te visitare parentes. Secundo, dispensationis, quando permittit quod tibi non licet comedere, ut comedere carnes ». (cap. V, édition Marietti, p. 89). — En second lieu, — et cette observation tend directement à désigner saint Thomas comme l'auteur de ce commentaire, — la doctrine de la *Lectura super Mattheum*, malgré quelques imperfections qui doivent être le fait du réportateur, est étroitement apparentée à celle qui est enseignée dans les autres ouvrages de saint Thomas : c'est ainsi que le commentaire de l'évangile de l'enfance dans saint Mathieu contient le même enseignement que celui qui est présenté dans la Somme théologique, III^a Pars, q. 35 et sv. : ce sont les mêmes arguments et les mêmes textes patristiques. On en verra un autre exemple frappant à propos du miracle des ténèbres qui se sont répandues à Jérusalem lors de la mort du Christ (cf. *Lectura super Mattheum*, cap. XXVII, édition Marietti, pp. 388-389, comparée avec III^a Pars, q. 44, a. 2 ad 2^um [1]).

Au sujet de la date de composition du commentaire sur saint Mathieu, on peut affirmer avec certitude que la *Lectura super Mattheum* a été faite pendant un séjour parisien de saint Thomas : Le Docteur Angélique tire, en effet, un argument des différents dialectes qui ont cours en France. Voici ce texte que l'on trouve au chapitre XXVI (édition Marietti, p. 376) : « Sed constat quod omnes Judaei erant. Quomodo ergo dicit : Nam et loquela tua manifestum te facit ? Solvit Hieronymus quod in eadem lingua saepe diversa locutio fit, sicut patet *in Francia, et Picardia, et Burgundia*, et tamen una loquela est. Sic Galilaei aliquam differentiam habebant a Jerosolymitanis ».

Sans entrer en des points particuliers de comparaison doctrinale, — ce qui allongerait indéfiniment ces pages, — la facture même du commentaire montre que la composition remonte au

1. Voir *Vie de Jésus* (traduction de la Somme), t. II, *in h. loc.*

premier séjour parisien (1256-1259), et non au second séjour (1269-1272) : car les leçons sont disposées de la même manière que les commentaires sur Job, sur Isaïe, sur Jérémie qui sont les plus anciens, et diffèrent complètement de la disposition adoptée dans les commentaires sur saint Jean et sur les Épîtres de saint Paul qui sont les plus récents. Plus tard, quand le relevé de tous les manuscrits de saint Thomas aura été dressé et publié, il y aura lieu également d'insister sur les lieux de diffusion du commentaire sur saint Mathieu et de montrer que si l'on trouve si rarement en France ce commentaire, cela tient principalement à ce qu'il ne s'est pas rencontré auprès de saint Thomas un frère comme Raynald de Piperno dont l'activité pour répandre les ouvrages de son maître a été si considérable. Si la *Lectura super Mattheum* avait été composée pendant le second séjour parisien de saint Thomas, frère Raynald n'aurait pas manqué d'en prendre une réportation ; du moins aurait-il veillé à donner à la réportation de Maître Léger de Besançon, une publicité comparable à celle qu'il a ménagée à sa propre réportation sur saint Jean. Mais déjà actuellement, malgré l'absence de travaux bibliographiques précis, on devine que la *Lectura super Mattheum*, réportation d'un maître séculier parisien, Léger de Besançon, est demeurée une œuvre privée, qui ne fut pas mise immédiatement dans le commerce à Paris.

En fin de compte, pour en revenir au problème paléographique, le nom de frère Pierre d'Andria doit donc être écarté du Catalogue Officiel ; en ce numéro 63, qui concerne la *Lectura super Mattheum ;* nous isolons ces trois mots : *Idem frater Petrus ;* rapportés au commentaire de saint Mathieu, ils constituent une erreur. Si nous ne les supprimons pas purement et simplement, c'est qu'ils ont une raison d'être ; l'accident qui les a fait intercaler dans le commentaire sur saint Mathieu doit être imputable à une faute de lecture, et le fait que cet accident se retrouve dans le Catalogue de Nicolas Trévet montre qu'on ne saurait, pour cette fois, attribuer cette faute de lecture au copiste du manuscrit 3112 ; l'accident s'est produit avant que l'exemplaire qui a servi de base au ms. 3112 ait été transcrit.

Le numéro 63 du Catalogue Officiel est à rétablir de la façon suivante, l'incise *Idem frater Petrus* étant entre crochets et en italiques pour bien marquer qu'elle n'est pas à sa place :

Lecturam super Mattheum [*Idem frater Petrus*]
quidam secularis parisiensis que defectiva est.

7. Les additions faites au groupe des réportations.

Avec le résultat que nous venons d'obtenir, nous aboutissons à restituer ainsi le groupe des réportations qui va du numéro 56 au numéro 64 :

[**56**] Lecturam super Paulum...
[**57**] Item lecturam super Johannem, qua non invenitur melior ;
quam recollegit idem frater Raynaldus,
sed correxit eam frater Thomas.
[**58**] Item lecturam super quatuor nocturnos psalterii. Item
[**59**] Collationes de Pater noster et [**60**] Credo in Deum.
[**61**] Dominicales aliquas et festivas et quadragesimales.
[**62**] Collationes de decem preceptis, frater Petrus de Andria.
[**63**] Lecturam super Mattheum [*Idem frater Petrus*]
quidam secularis parisiensis, que defectiva est.
[**64**] Lecturam super primum de anima, frater Raynaldus de Piperno.

Or, à lire attentivement cette liste, on est frappé immédiatement par certaines constatations :

1° Tout d'abord, la présence de trois *Item* : le premier au début du numéro 57, le second au début du numéro 58, le troisième à la fin du numéro 58. Les deux premiers *Item* annonçant une *Lectura* scripturaire, il est tout naturel de croire que le troisième avait le même objet, celui d'annoncer une autre *Lectura* scripturaire. La présence de ces *Item* est d'ailleurs anormale : ce n'est pas une formule rédactionnelle familière à l'auteur du Catalogue Officiel. Nulle part, on ne la rencontre dans ce Catalogue, sauf au début du numéro 3, où nous lisons : « *Item*. In quibus potest homo licite uti judicio astrorum, ad eumdem » ; sur cet *Item* du numéro 3 nous reviendrons plus loin.

2° En second lieu, le numéro 63 contient un *Idem frater Petrus* qui vient couper malencontreusement la *Lectura super Mattheum* de son véritable réportateur. En revanche, les *Collationes de Pater noster et Credo in Deum* ne sont pas accompagnées de leur réportateur, alors que l'on sait que ce réportateur est le même que celui des *Collationes de decem preceptis*. Et pourtant l'on s'attend à voir

paraître le nom du réportateur, frère Pierre d'Andria, pour les *Collationes de Pater noster et Credo in Deum.* En voici la raison : la formule employée au numéro 62 : *Collationes de decem preceptis* s'oppose à ce que nous fassions un seul bloc, sans interruption, des numéros 59, 60 et 62, après en avoir préalablement supprimé le numéro 61 qui est constitué par les *Dominicales* et qui est une intrusion, parmi les réportations, d'une série de sermons écrits de la main même de saint Thomas. Nous ne pouvons pas lire à la suite : « Collationes de Pater noster et Credo in Deum, Collationes de decem preceptis, frater Petrus de Andria ». Si, en effet, l'auteur avait voulu présenter ces conférences en un seul tout avec le même réportateur, il aurait écrit : « Collationes de Pater noster, de Credo in Deum et de decem preceptis, frater Petrus de Andria », ou encore « Collationes de Pater noster, Collationes de Credo in Deum, Collationes de decem preceptis, frater Petrus de Andria » ; (cette dernière formule paraît du reste beaucoup moins naturelle que la précédente). Mais l'auteur a séparé en deux groupes très distincts :

Collationes de Pater noster et Credo in Deum.

Collationes de decem preceptis.

Dès lors chacun de ces deux groupes distincts appelle la mention de son réportateur.

Or, étant donné que nous avons deux fois la mention de frère Pierre d'Andria, une première fois sous le numéro 62 et une seconde fois sous le numéro 63 (d'où, on s'en souvient, nous devons le chasser), il est tout à fait vraisemblable que ces deux expressions *frater Petrus de Andria* (du numéro 62) et *Idem frater Petrus* (du numéro 63) se rapportent aux deux groupes de *Collationes* et sont à en rapprocher de cette manière :

Collationes de Pater noster et Credo in Deum, frater Petrus de Andria ;

Collationes de decem preceptis, Idem frater Petrus.

3. En troisième lieu, deux phrases laissent à désirer au point de vue de la construction grammaticale : c'est sous le numéro 57 le *qua non invenitur melior* qui vient couper *quam recollegit idem frater Raynaldus* de *Lecturam super Johannem* et sous le numéro 63 le *que defectiva est* qui suit immédiatement à *quidam secularis parisiensis*. Si nous les isolons en les considérant comme des additions marginales nous obtenons le texte suivant qui est bien plus satisfaisant :

Item lecturam super Johannem [*qua non invenitur melior*].
quam recollegit idem frater Raynaldus
sed correxit eam frater Thomas.
Item lecturam super quatuor
nocturnos psalterii. Item
lecturam super Mattheum
quidam secularis parisiensis, [*que defectiva est*].

4° Si comme nous le croyons, les trois *Lecturae*, précédées du mot *Item*, sont des additions, il est probable que ce groupe de commentaires n'a pu être ajouté qu'en fin de Catalogue; car, remarquons-le, ce que nous révèle l'analyse critique nous oblige à considérer le groupe des *Item* comme une addition de plein texte et non comme une addition marginale ; par contre, les deux incises qui caractérisent les commentaires sur saint Jean et sur saint Matthieu ne peuvent être que des additions faites en marge. Dès lors le numéro 64 :

Lecturam super primum de anima
frater Raynaldus de Piperno

devait précéder le numéro 57 : « Item lecturam super Johannem », et suivre immédiatement le numéro 56 :

Lecturam super Paulum...

Le changement actuel qui a fait rejeter à la fin du Catalogue Officiel le commentaire sur le premier livre *De anima* semble même assez récent, car le Catalogue de Nicolas Trévet a gardé l'ordre ancien en écrivant : « Lectura super Epistolam ad Corinthios ab XI capitulo usque ad finem, et Expositio super primum De anima quas frater Reginaldus ejusdem socius recollegit ». Nous verrons plus loin un confirmatur de cette hypothèse dans le Catalogue Ambrosien ; et par là nous constaterons que l'on ne pourrait expliquer le texte actuel de Nicolas Trévet comme si c'était lui qui avait fait intentionnellement ce changement.

8. La restitution du groupe des réportations.

Il faut essayer à présent de restituer tout le groupe dit des réportations en tenant compte des multiples éléments que nous venons d'y discerner. On se reportera au tableau ci-contre.

Lecturam super Paulum
ab XI capitulo prime Epistole
ad corinthios usque ad finem
quam recollegit frater Raynaldus
de Piperno, socius ejus.
Lecturam super primum De anima
frater Raynaldus de Piperno.
Item lecturam super Johannem *qua non invenitur melior*
quam recollegit idem frater Raynaldus
sed correxit eam frater Thomas.
Item lecturam super quatuor
nocturnos Psalterii. Item

Collationes de Pater noster et Credo in Deum
frater Petrus de Andria.

Dominicales aliquas et festivas et quadragesimales.

Collationes de decem preceptis
Idem frater Petrus

Lecturam super Mattheum
quidam secularis parisiensis *que defectiva est.*

Restitution du groupe des réportations

Dans ce tableau, des caractères typographiques différents indiquent les additions successives :

Un premier lot comporte les trois *Lecturae* précédées du mot *Item*. Ce sont les commentaires scripturaires sur saint Jean, sur le Psautier et sur saint Mathieu. Deux de ces commentaires sont des réportations : l'ouvrage sur saint Jean est une réportation de frère Raynald de Piperno, réportation qui a été corrigée par saint Thomas lui-même ; l'ouvrage sur saint Mathieu est une réportation qui est due à la plume d'un maître séculier parisien, Maître Léger de Besançon. Le commentaire sur les psaumes a été composé de la main même de saint Thomas d'Aquin.

Un deuxième lot d'additions comprend les réportations de Pierre d'Andria : ce sont les conférences ou sermons que saint Thomas d'Aquin a donnés à Naples, sur le Pater noster, le Credo in Deum et les dix commandements. Tandis que les *Lecturae* scripturaires étaient ajoutées à la suite du commentaire sur les Épîtres de saint Paul et du commentaire sur le premier livre *De anima*, les réportations de frère Pierre d'Andria étaient inscrites en marge de chaque côté des commentaires scripturaires. Cette disposition paléographique est la seule manière dont nous avons pu nous expliquer comment s'était produit l'accident qui a abouti à notre texte actuel ; il nous semble inutile de rapporter les nombreuses tentatives que nous avons faites avant de parvenir à ce résultat qui nous paraît définitif, sauf peut-être sur tel ou tel détail assez négligeable.

Viennent ensuite comme additions les deux annotations qualitatives : l'une, *qua non invenitur melior*, appliquée à la *Lectura super Johannem ;* l'autre, *que defectiva est*, appliquée à la *Lectura super Mattheum*. Ces deux annotations nous semblent postérieures à l'addition des *Collationes* de Pierre d'Andria ; voici pourquoi : si ces annotations n'étaient pas postérieures, le *que defectiva est* aurait dû être ajouté en face de *Lecturam super Mattheum*, comme le *qua non invenitur melior* a été mis en regard de *Lecturam super Johannem ;* mais la place étant déjà occupée par les mots *Idem frater Petrus* des *Collationes de decem preceptis*, le *que defectiva est* a été rejeté sur la même ligne que les mots *quidam secularis parisiensis*.

Enfin a été introduite une dernière addition, qui est peut-être de celui qui a ajouté les réportations de Pierre d'Andria : ce sont les *Dominicales aliquas et festivas et quadragesimales*. L'espace disponible n'étant plus suffisant au-dessous des *Lecturae* qui commencent par *Item*, on a inséré ce recueil de sermons entre les lignes avant le dernier écrit de la liste, en l'amputant sans doute de son

premier mot « *Collationes* dominicales aliquas et festivas et quadragesimales » afin de faire tenir le tout entre le commentaire sur le Psautier et le commentaire sur saint Mathieu. L'auteur de cette addition ne s'est pas rendu compte qu'il séparait ainsi malencontreusement l'*Item* de la ligne précédente et la *Lecturam* de la ligne suivante, ces deux mots *Item* et *Lecturam* devant être pourtant joints par le sens.

Il est facile à présent de voir comment l'on a abouti à la copie qui est à la base de notre Catalogue Officiel :

Tout d'abord, la *Lectura super primum De anima* formant un commentaire philosophique a été rejetée après tous les commentaires scripturaires. Ce changement n'a rien que de normal ; ce n'est d'ailleurs pas le seul que nous aurons à constater dans le Catalogue Officiel ; il paraît même trop naturel et trop réfléchi pour qu'on l'attribue avec certitude au copiste qui a causé le bouleversement fautif que l'on constate actuellement dans notre Catalogue.

Puis, — ce qui n'a de conséquence dommageable que pour la la construction grammaticale, — les annotations marginales qualitatives ont été insérées dans le texte même : « Item lecturam super Johannem, *qua non invenitur melior*, quam recollegit idem frater Raynaldus, sed correxit eam frater Thomas. — Lecturam super Mattheum... quidam secularis parisiensis, *que defectiva est* ».

Ensuite, par une première erreur, l'on n'a pas saisi le sens du mot *Item* qui, à la fin du commentaire sur le Psautier, annonçait la *Lectura super Mattheum ;* on l'a corrigé en *Idem* et on en a fait à tort la mention du réportateur de la *Lectura super quatuor nocturnos Psalterii*. Il faut dire, à la décharge du copiste, que ce mot *Item* était séparé de la *Lectura super Mattheum* par l'insertion, entre les lignes, des *Dominicales*. Si l'on se rappelle que le copiste n'a pas apporté un soin bien diligent à son travail, cette faute n'a rien de surprenant.

Mais voici qui est plus grave : par une malheureuse bévue, le scribe ne s'est pas aperçu que les additions des deux marges (réportations de Pierre d'Andria) formaient chacune un bloc de deux lignes superposées :

Coll. de Pat. nost. et Credo in Deum Domin. aliq. et fest. et quadrages. Coll. de decem precep
frater Petrus de Andria. *Lecturam super Mattheum* Idem frater Petrus
quidam secularis parisiensis *que defectiva est.*

Au lieu de laisser à chaque groupement sa physionomie particulière, il a tout transcrit à la suite, passant indûment de la marge au texte et du texte à la marge. Cette méprise a eu plusieurs conséquences : les *Dominicales* sont venues s'intercaler entre les réportations de Pierre d'Andria qui auraient dû être copiées l'une à la suite de l'autre et non en deux groupes distincts ; si donc les *Dominicales* coupent la série des réportations, ce n'est pas parce que cet ouvrage aurait été ajouté en marge, puis se serait glissé dans le texte à une place indue, entre deux écrits de saint Thomas qui avaient dans ce texte leur classement normal ; mais ayant déjà troublé l'ordre de succession des ouvrages par son insertion entre les lignes, le recueil des *Dominicales* a été à son tour encadré par les réportations de Pierre d'Andria qui, elles, étaient dans la marge de chaque côté du texte. Le mal n'eût pas été grand si le copiste avait pris soin de faire suivre chaque groupe de *Collationes* du nom de son réportateur ; il y aurait eu simplement intercalation du recueil des *Dominicales* entre les deux groupes de *Collationes* ou sermons de Naples ; mais ce qui a compliqué comme à plaisir les erreurs, c'est que le scribe a d'abord copié toute la ligne : « Collationes de Pater noster et Credo in Deum, Dominicales aliquas et festivas et quadragesimales, Collationes de decem preceptis »; puis il a transcrit sans interruption le début de la ligne suivante : « frater Petrus de Andria », ne se souciant pas que ces mots se rapportaient uniquement aux *Collationes de Pater noster et Credo in Deum ;* et par voie de conséquence, les mots *Idem frater Petrus* qui accompagnaient les *Collationes de decem preceptis* sont allés se glisser au milieu de la *Lectura super Mattheum*, provoquant ainsi une erreur notable au sujet du réportateur de ce commentaire sur saint Mathieu.

Si nous retranchons du Catalogue Officiel toutes ces différentes additions, à savoir le groupe des trois *Lecturae* scripturaires précédées du mot *Item*, le groupe des réportations de Pierre d'Andria et la série des *Dominicales*, il ne reste dans cette section, comme ouvrages dont la mention est primitive, que deux réportations, toutes deux de frère Raynald de Piperno ; ce sont les commentaires de saint Thomas sur la suite des Épîtres de saint Paul et sur le premier livre *De anima* d'Aristote. On ne manquera pas d'observer que ces deux ouvrages sont des compléments à des écrits qui sont mentionnés dans la section des ouvrages scripturaires ou philosophiques. De cette constatation on pourra déjà tirer la conclusion que l'auteur du Catalogue Officiel n'a pas eu l'intention d'énumérer

toutes les réportations, que l'on aurait pu prendre, des leçons ou des sermons de saint Thomas d'Aquin. L'objectif de l'auteur a été tout autre ; peut-être plus loin arriverons-nous à le découvrir d'une manière précise.

9. Le « De judiciis astrorum ».

Nous avons dit que dans la terminologie du premier rédacteur du Catalogue Officiel l'on ne trouvait, en dehors du groupe dit des réportations, aucun ouvrage commençant par le mot *Item*, sauf celui qui porte le numéro 3, le *De judiciis astrorum*, dans la série des opuscules.

Cet opuscule est présenté sous le titre suivant :

> Item. In quibus potest homo licite uti judicio astrorum, ad eundem.

Le raisonnement qui nous a conduit à conclure que les ouvrages scripturaires précédés du mot *Item* dans le groupe des réportations étaient des additions postérieures à la rédaction primitive du Catalogue Officiel, nous amène logiquement à considérer le *De judiciis astrorum* comme une addition faite à la rédaction primitive du Catalogue Officiel.

Ce n'est pas l'unique indice que nous ayons pour légitimer cette conclusion. On remarquera, en effet, que cet opuscule est le seul du Catalogue Officiel qui ne porte pas un titre normal ; à part les traités qui sont des ouvrages polémiques (Contra) ou des explications sur des questions disparates (Declaratio, Expositio), tous les autres commencent par le mot *De*. Or, l'opuscule numéro 3 est ainsi libellé : « In quibus homo licite uti judicio astrorum. » Personne ne s'est trompé pour reconnaître ici le *De judiciis astrorum*.

Il y a plus. Le personnage auquel est adressé l'ouvrage en question n'est mentionné que par les mots : *ad eundem*. Or, cette mention dans le contexte actuel se rapporte au personnage indiqué au numéro précédent : « De operationibus occultis ad quemdam militem ultramontanum. » Mais vouloir attribuer le *De judiciis astrorum* au « soldat d'au-delà des monts » comme le *De operationibus occultis* est une erreur. Tout le monde sait que le *De judiciis astrorum* est dédié à frère Raynald de Piperno.

Cette dernière constatation nous mène à la même conclusion que les deux précédentes, à savoir que le numéro 3 qui contient le *De judiciis astrorum* a été écrit tout d'abord en marge et qu'il

a dû l'être en regard d'un opuscule adressé « ad fratrem Raynaldum de Piperno ». Or, il est aisé de voir qu'il ne peut être question que du *De substantiis separatis* (n. 5) dédié « ad fratrem Raynaldum de Piperno ».

Le texte du Catalogue Officiel peut être restitué approximativement de la façon suivante :

De operationibus occultis
ad quemdam militem ultramontanum. Item. In quibus potest
De principiis nature ad fratrem Silvestrum. homo licite
De Regno ad Regem Cipri. uti judicio astrorum,
De substantiis separatis ad fratrem ad eundem
Raynaldum de Piperno.

Le *De judiciis astrorum* est très certainement authentique, mais nous ne pouvons pas encore décider pour quelle raison cette addition a été faite en marge ni à quel moment elle a été insérée ; cependant la formule rédactionnelle nous incline à la considérer, à cause du mot *Item*, comme étant du même auteur que celui qui a ajouté les trois *Lecturae* scripturaires accompagnées de ce même mot *Item*.

10. Conclusion.

Dans la critique textuelle que nous venons de faire, nous avons parlé en termes généraux du copiste du Catalogue Officiel. Il ne faudrait pas croire que le scribe du ms. latin 3112 de la Bibliothèque Nationale soit le seul responsable de toutes les fautes que l'on découvre dans la copie actuelle du Catalogue Officiel. Certaines de ces erreurs ne sont pas imputables au copiste du ms. 3112, mais elles devaient déjà exister au moment où Barthélemy de Capoue a présenté au procès de canonisation la liste des ouvrages de saint Thomas d'Aquin.

Il est difficile d'admettre, par exemple, qu'après le procès de canonisation on ait ajouté au manuscrit un certain nombre d'ouvrages afin de compléter la liste des écrits considérés comme authentiques. La déposition de Barthélemy de Capoue est officielle et enregistrée comme telle. C'eût été un véritable faux que de vouloir, par des additions postérieures, suppléer aux omissions que l'on avait pu constater dans cette déposition.

Si donc l'on peut inscrire au compte du scribe qui a copié le ms. 3112 (ou moins vraisemblablement au compte du scribe qui a copié

le manuscrit servant d'exemplaire au copiste du ms. 3112) les fautes de lecture et de transcription que nous avons relevées dans notre second paragraphe, il paraît moins probable que ce soit de son propre chef qu'il ait mentionné deux fois le *Compendium theologiae*, d'abord sous son vrai titre de *Brevis compilatio theologie*, ensuite sous l'appellation plus commune de *De fide et spe*.

Il semble également invraisemblable que ce soit le copiste du ms. 3112 ou un glossateur qui ait inséré après coup le *De judiciis astrorum* sous la formule anormale et même inexacte en un sens à cause du destinataire de l'ouvrage : « Item. In quibus potest homo licite uti judicio astrorum, ad eundem. »

Et surtout, il est absolument impossible que les ouvrages qui sont des additions au groupe des réportations : les commentaires sur saint Jean, sur le Psautier, sur saint Mathieu, les *Collationes* transcrites par Pierre d'Andria *(De Pater noster, De Credo in Deum, De decem preceptis)*, les *Dominicales*, aient été introduits soit par le copiste du ms. 3112, soit par un glossateur, après le procès de canonisation.

La deuxième mention du *Compendium theologiae (De fide et spe)*, l'addition du *De judiciis astrorum*, et les additions du groupe des réportations paraissent donc être des compléments qui existaient déjà à l'époque où Barthélemy de Capoue a utilisé sa liste.

Une autre remarque s'impose : la liste présentée par Barthélemy de Capoue au procès de canonisation ne saurait être considérée elle-même que comme une copie incorrecte déjà, puisque les additions s'y trouvent avec une transcription très maladroite du groupe des réportations et du *De judiciis astrorum*.

En fin de compte, avant d'aboutir au ms. 3112 où nous le possédons dans un fâcheux état, le Catalogue Officiel a passé par toute une série de copies en lesquelles nous sommes obligés de supposer des additions et des fautes successives. Ce Catalogue Officiel débarrassé de toutes les additions et de toutes les fautes dont nous avons parlé, nous l'appellerons le Catalogue Officiel Primitif.

Le Catalogue Officiel Primitif a reçu d'abord les différentes additions que nous y avons discernées.

De ce Catalogue avec additions on a dressé un exemplaire où les surcharges additionnelles ont été mal transcrites.

C'est sur cet exemplaire mal transcrit qu'a été établi le Catalogue de Barthélemy de Capoue.

En recopiant ce Catalogue de Barthélemy de Capoue, un scribe maladroit a commis une foule de fautes de lecture et de trans-

cription, telles que nous les rencontrons dans le ms. latin 3112 de la Bibliothèque Nationale.

Entre le Catalogue Officiel Primitif et le ms. 3112, il faut donc admettre au moins trois autres états : 1° Catalogue avec additions ; 2° Catalogue mal transcrit reproduisant le Catalogue avec additions ; 3° Catalogue de Barthélemy de Capoue reproduisant le Catalogue mal transcrit.

II. — COMPARAISON DU CATALOGUE OFFICIEL DE BARTHÉLEMY DE CAPOUE AVEC LES CATALOGUES QUI LUI SONT APPARENTÉS

A part quelques allusions au Catalogue de Nicolas Trévet, nous sommes restés jusqu'à présent dans la critique interne du Catalogue conservé par le ms. 3112. Nous n'avons enregistré que les résultats suggérés par la lecture de la liste de Barthélemy de Capoue.

Mais, on le sait, cette liste n'est pas la seule que nous possédions. Sans parler des catalogues anciens de Ptolémée de Lucques, de Guillaume de Tocco, de Bernard Gui, de la Tabula, il nous est parvenu quatre autres catalogues qui sont apparentés au Catalogue de Barthélemy de Capoue. Ce sont le Catalogue Ambrosien, le Catalogue de Nicolas Trévet, le Catalogue de Jacques della Lana, le Catalogue Harléien. C'est à dessein que nous parlons de parenté dans un sens général, car nous ne pouvons préjuger la question qui se posera, à savoir : le Catalogue Officiel de Barthélemy de Capoue est-il à l'origine des Catalogues qui lui sont apparentés ou bien ces Catalogues ne se rattachent-ils pas comme le Catalogue Officiel de Barthélemy de Capoue, à un Catalogue Officiel Primitif ? Cependant un point demeure indiscutable, c'est celui de la parenté que ces quatre catalogues manifestent avec le Catalogue Officiel; car il suffit de les parcourir pour se rendre compte qu'un même esprit a présidé à leur rédaction.

La comparaison du Catalogue Officiel avec les Catalogues apparentés nous permettra de soulever plusieurs problèmes que nous n'aurions peut-être pas soupçonnés si nous n'avions possédé ces Catalogues et de tenter de leur donner une solution. Afin que l'on puisse suivre cette comparaison, force nous est de reproduire le texte du Catalogue Ambrosien et des Catalogues de Nicolas Trévet et de Jacques della Lana. Nous nous bornerons à l'indispensable.

I. Le texte des Catalogues apparentés au Catalogue de Barthélemy de Capoue.

A. — Le Catalogue Ambrosien [1]

Le Catalogue Ambrosien est ainsi appelé parce qu'il se trouve conservé à la Bibliothèque Ambrosienne de Milan, sous la cote P. 208 Sup. ; le manuscrit est du XIV^e^ siècle. Le texte n'en est pas très correct [2].

L'une des erreurs les plus déplorables est celle qui a bouleversé l'ordre des ouvrages de saint Thomas, dans la moitié du catalogue. Le texte actuel porte la suite que voici :

A=1 { Quatuor libri super sententiis. / De questionibus disputatis partes... / Undecim de quolibet.
B=7 { Super librorum posteriorum Aristotelis. / Super primum Peryermineas Aristotelis.
C=2 { Opus contra Gentiles. / Tres parte summe. / Glosas super quatuor evangelia. / Expositionem super Job ad litteram.
D=5 { Super Dionisium de divinis nominibus. / Super Boetium de ebdomadibus. / Super Boetium de trinitate.
E=3 { Super epistolam ad romanos. / Super primam ad corinthios . x. capitula.
F=6 { De fide et spe ad fratrem Raynaldum. / Super libros phisicorum. / Super libros de celo et mundo tres. / Super librum de generatione et corruptione primum. / Super duos libros methaurorum. / Super duos ultimos duos libros de anima. / Super librum de causis. / Super librum de sompno et vigilia. / Super librum de memoria et reminiscentia. / Super librum de sensu et sensato. / Super librum de metu animalium. / Super totam metaphysicam Aristotelis. / Super totum librum ethicorum. / Super politicam.

1. Le Catalogue Ambrosien a été publié pour la première fois par Amelli dans sa brochure *Thomae Aquinatis De arte musica*, Milan, 1880 (Cf. Mandonnet, *Les écrits auth.*, pp. 50-51).

2. Le P. Mandonnet avait eu l'amabilité de m'en fournir jadis une copie. En septembre 1925, j'ai pu en prendre moi-même une transcription sur le manuscrit grâce

G=4 { Super Jeremiam. / Super Ysaiam. / Super threnos.
H=8 { Contra impugnantes dei cultum et religionem, etc. etc.

Il est aisé de se figurer comment le bouleversement s'est produit. L'accolade groupe les œuvres qui sont de même nature (le Catalogue Officiel nous aide à les discerner). Or, on remarque que tout d'abord les groupes ne comprennent que deux, trois ou quatre ouvrages ; puis la sixième section contient quatorze traités ; l'on revient ensuite à un groupe de trois ; toutes les œuvres se suivent alors sans interversion. Le Catalogue Ambrosien a dû être copié dans les marges supérieures et inférieures d'un manuscrit et c'est de ce manuscrit qu'un copiste a extrait la liste actuelle.

Le Catalogue avait été copié à la suite dans les quatre marges supérieures de deux folios intérieurs de manuscrit, puis dans les marges inférieures de ces mêmes folios à deux colonnes, selon cet ordre :

1	2 ‖ 3	4
7	5 ‖ 6	8

Le copiste de la liste actuelle a commis cette méprise de passer de la marge supérieure à la marge inférieure de chaque colonne et de reproduire 7 après 1, 5 après 2, 6 après 3, 8 après 4, selon cet ordre :

A	C ‖ E	G
B	D ‖ F	H

Il suffit donc pour retrouver l'ordre primitif de restituer la suite du manuscrit en reprenant la série 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8 ou bien A, C, E, G, D, F, B, H. On se rendra compte facilement que le second folio du manuscrit ne devait comporter que peu de lignes écrites sur la page et que, par conséquent, les marges inférieures devaient être plus considérables. La marge de la première colonne (F ou 6) a reçu quatorze traités ; celle de la seconde colonne devait en avoir autant, ce qui nous mène au *De regimine judeorum*. La suite du catalogue semble avoir été écrite sur une troisième page, c'est-à-dire au verso du deuxième folio.

à la bienveillance du bibliothécaire Mgr Galbiati. Je le prie d'agréer ici l'expression de ma reconnaissance.

C'est en faisant cette restitution que je reproduis le Catalogue Ambrosien :

Ista sunt opera fratris Thome de Aquino ordinis predicatorum, quorum exemplaria sunt Parisius :

[I]

[1]. Quatuor libri super sententiis.
[2]. De questionibus disputatis partes [tres][1]. Unam disputavit Parisius [2], scilicet de veritate. Aliam in Italia [3], scilicet de potentia Dei et ultra. Aliam secunda vice [4] Parisius [scilicet de virtutibus] [5] et ultra.
[3]. Undecim de quolibet.
[4]. Opus contra gentiles, quod continet quatuor libros.
[5]. Tres partes summe.
[6]. Glose [6] super quatuor evangelia.
[7]. Expositio [7] super Job ad litteram.
[8]. Super epistolam ad Romanos.
[9]. Super primam ad Corinthios, decem capitula.
[10]. Super Jeremiam.
[11]. Super Ysaiam.
[12]. Super Threnos.
[13]. Super Dionysium [8] de divinis nominibus.
[14]. Super Boetium de ebdomadibus.
[15]. Super Boetium de trinitate.
[16]. De fide et spe ad fratrem Raynaldum
[17]. Super libros phisicorum.
[18]. Super libros de celo et mundo, tres.
[19]. Super librum de generatione et corruptione primum.
[20]. Super duos libros meteororum [9].
[21]. Super duos ultimos [10] libros de anima.
[22]. Super librum de causis [11].
[23]. Super librum de somno [12] et vigilia.
[24]. Super librum de memoria et reminiscentia.
[25]. Super librum de sensu et sensato.
[26]. Super librum de motu [13] animalium.
[27]. Super totam metaphysicam Aristotelis.
[28]. Super totum librum ethicorum.
[29]. Super politicam.
[30]. Super librum [14] posteriorum Aristotelis.
[31]. Super primum perihermenias [15] Aristotelis.

---

1. In ms. om. — 2. Amelli : *Parisium*. — 3. In ms. : *Italiam*. — 4. In ms. : *prosaice*. — 5. In ms. om. — 6. In ms. : *glosas*. — 7. In ms. : *Expositionem*. — 8. In ms. : *Dionisium*. — 9. In ms. : *methaurorum* ; Amelli : *methiurorum*. — 10. In ms. add. *duos*. — 11. Amelli : *de anima*. — 12. In ms. : *sompno*. — 13. In ms. : *metu*. — 14. In ms. : *librorum*. — 15. In ms. : *peryermineas*.

[II]

[32]. Contra impugnantes Dei cultum et religionem, contra [16] magistros parisienses, tempore Alexandri pape quarti.
[33]. De operibus occultis ad quemdam militem [ultramontanum.
[34]. Item][17]. In quibus homo potest uti judiciis astrorum [18], ad eumdem.
[35]. De principiis nature, ad fratrem Silvestrum.
[36]. De regno regendo, ad regem Cipri.
[37]. De substantiis separatis, ad fratrem Raynaldum.
[38]. De perfectione [19] vite spiritualis, contra [20] magistrum Geraldum [21].
[39]. De rationibus fidei, ad cantorem antiochenum [22].
[40]. Contra doctrinam retrahentium a religione.
[41]. De sortibus, ad dominum Jacobum de Tonengo [23].
[42]. De forma absolutionis penitentie, ad magistrum ordinis predicatorum.
[43]. Declaratio sex [24] questionum, ad lectorem Bissuntinum [25].
[44]. De regimine judeorum, ad reginam Brabantie.
[45]. De ente [26] et essentia, ad fratres et socios.
[46]. De mixtione elementorum, ad magistrum Philippum de Castro celi [27].
[47]. De unitate intellectus, contra averroystas.
[48]. De eternitate mundi, contra murmurantes.
[49]. Expositio super primam [28] decretalem, ad archidiaconum [29]. Tudertinum [30], de [31] fide catholica et [32] trinitate.
[50]. De articulis fidei et ecclesiae sacramentis ad archiepiscopum Panormitanum.

[III]

Si autem alia sibi attribuantur, non ipse notavit nec scripsit, sed alii, cum legeret et predicaret, verbi gratia :
[51]. Lecturam super Paulum ab undecimo capitulo prime ad Corinthios [33] usque ad finem, frater Raynaldus [34], socius ejus.
[52]. Lecturam super primum de anima, frater Raynaldus [35] de Piperno [36], socius ejus.

Ista sunt opera que complevit frater Thomas de Aquino ordinis fratrum predicatorum, ad honorem beate Marie Virginis

16. In ms. cum majusculo. — 17. In ms. om. *ultramontanum item* per homœoteleuthiam. — 18. In ms. : *astrolorum*. — 19. In ms. : *perfectionibus*. — 20. In ms. : *ad*. — 21. In ms. : *Gerolandum*. — 22. In ms. : *Antiorenum*. — 23. Amelli : *Tegendo*. — 24. In ms. : *XII*. — 25. In ms. : *Bissenetum*. — 26. In ms. : *esse*. — 27. In ms. om. *celi*. — 28. In ms. : *primum*. — 29. In ms. : *archiepiscopum*. — 30. In ms. : *Tundentinum*. — 31. In ms. cum majusculo. — 32. In ms. : *in*. — 33. In ms. : *Corinpthios*. — 34. In ms. : *Raymundus*. — 35. In ms. *Raymundus*. — 36 In ms. : *Pipermo*.

et beati Dominici et beati Petri martyris[35] et omnium sanctorum et utilitatem fratrum predicatorum et omnium volentium philosophiam[36] et theologiam addiscere. Deo gratias. Amen, Amen, Amen, dicat omnis homo.

B. — Le catalogue de Nicolas Trévet.

Le catalogue du dominicain anglais, Nicolas Trévet *(a)*, se trouve dans son ouvrage *Annales sex Regum Angliae, qui a comitibus Andegavensibus originem traxerunt* (*1136-1307*). Nous pouvons dater approximativement ce catalogue de 1310. Le texte en a été donnépar Echard, par Oudin, par Hog, par le P. Mandonnet *(b)*. Nous le transcrivons avec les variantes de chaque auteur (E. = Echard ; O. = Oudin ; H. = Hog ; M. = Mandonnet).

[I]

[1] In primis namque super libros sententiarum quatuor scriptum fecit. [2] Scripsit et [1] primam partem De quaestionibus disputatis, De veritate et ultra, quas Parisius [2] disputavit. Item secundam partem De quaestionibus disputatis, De potentia [3] Dei et ultra, quas in Italia disputavit. Item et tertiam partem De quaestionibus disputatis, quarum initium est De virtutibus, quas disputavit cum secundo Parisius [4] legeret. [3] Item Disputationes undecim De quolibet, quarum sex Parisius[5], et quinque determinavit in Italia. [4] Item Contra Gentiles quatuor libros scripsit. [5] Item Summam Theologiae, quam in tres partes divisit, et secundam in duas partes. Morte autem praeventus, tertiam totius et ultimam non complevit. [6] Quatuor Evangelia continuata expositione de dictis sanctorum glossavit. [7] Litteralis [6] etiam expositionis [7] in Job

35. In ms.: *martiris.* — 36. In ms. : *philosophaim.*

1. M.: *etiam.* — 2. H. M.: *Parisiis.* — 3. O. H. : *populo.* — 4. H. M. : *Parisiis.* — 5. H. M. : *Parisiis.* — 6. O. *Litteris.*— 7. M. *expositio.* M. a vu dans *Litteralis etiam expositio* le commentaire littéral sur les quatre Évangiles ; mais la phrase ainsi corrigée contre toutes les autorités n'a plus de construction grammaticale.

a) Sur Nicolas Trévet, voir ECHARD, *S O P.*, t. I, pp. 561-565 et le card. Fr. EHRLE, S. J., *Nikolaus Trevet. Sein Leben, seine quolibet und questiones ordinariae*, dans le *Festgabe Clemens Baeumker*, Münster in W., Aschendorff, 1923, pp. 1-63.

b) ECHARD, *SOP.*, t. I, pp. 271-348 ; Cas. OUDIN, *Comm. de Scriptoribus Ecclesiae antiquis*, Leipzig, 1722, t. III, col. 267-269 ; T. HOG, F. *Nicholai Triveti Annales*, Londres, 1845, pp. 287-290 ; P. MANDONNET, *Les écrits auth. de S. Th. d'Aquin*, pp. 48-50.

edidit librum unum. [8] Super Epistolam vero ad Romanos, et [9] super decem capitula Epistolae ad Corinthios, [10] item super Isaiam, [11] Jeremiam et [12] Threnos postillas conscripsit.

[13] Libros Dionysii De divinis nominibus et [14] Boëtii De hebdomadibus exposuit ; [15] Sed super librum ejusdem De Trinitate expositionem inchoatam nequaquam perfecit.

Exposuit etiam libros Philosophiae plurimos, puta [16] Physicorum libros octo complete ; [17] Caeli et mundi [8] primum, secundum et tertium ; [18] Meteororum primum et secundum ; [19] De anima secundum et tertium ; [20] De generatione et corruptione libros duos ; [21] De sensu et sensato ; [22] De memoria et reminiscentia ; [23] Ethicorum libros [9] decem ; [24] Metaphysicae duodecim ; [25] libros Posteriorum, et [26] primum Perihermenias [10], principiumque secundi.

[II]

Edidit [11] et [12] tractatus diversos, puta : [27] De fide, spe et caritate, ad Fratrem Reginaldum socium suum. [28] Item, ad eumdem, De substantiis separatis. [29] Item Contra Magistrum Willelmum [13] de sancto Amore et impugnantes religionem, tempore Alexandri Papae. [30] Item De occultis operibus naturae. [31] Item In quibus licite potest homo uti astrorum judiciis. [32] Item De principiis naturae, ad Fratrem Sylvestrum. [33] Item De regno, ad regem Cypri. [34] Item De rationibus fidei, ad Cantorem Antiochenum. [35] Item De perfectione vitae spiritualis, contra Magistrum Geraldum. [36] Item Contra doctrinam Geroldinorum et retrahentium a religione. [37] Item de sortibus, ad Dominum Jacobum de Bonoso. [38] Item De forma absolutionis sacramentalis [14], ad Magistrum Ordinis. [39] Item, ad Urbanum Papam, contra errores Graecorum. [40] Item Declarationem triginta sex quaestionum, ad lectorem Venetum [15]. [41] [16] Item Declarationem quadraginta duarum [17] quaestionum, ad Magistrum Ordinis. [42] Item Declarationem sex quaestionum ad lectorem Bisuntinum. [43] Item De ente et essentia, ad fratres et socios suos. [44] Item De mixtione elementorum. [45] Item De motu cordis, ad Magistrum Philippum de Castrocaeli. [46] Item De unitate intellectus, contra Averroistas. [47] Item De aeternitate mundi, contra murmurantes. Exposuit et [18] [48] primam Decretalem De fide catho-

8. A partir de cet endroit, une mauvaise ponctuation rend inintelligible le texte de H. : *Cœli et Mundi primum, secundum et tertium Meteororum, primum et secundum de Anima, secundum et tertium de Generatione et corruptione, libros duos de sensu et sensato.* — 9. O. : *Ethicorum libros, decem Metaphysicae, duos libros posteriorum.* — 10. O. : *Periermínias.* — 11. H. rattache *edidit* à la phrase précédente. — 12. M. : *etiam.* — 13. O. : *Guillelmum.* — 14. H. M. : *sacramentali.* — 15. H. O. : *Venetorum.* — 16. O. omet les traités désignés sous les numéros 41 et 42. — 17. H. : *quatuor ;* E. : *XL ;* M. : *XLIII.* — 18. M. : *etiam.*

lica, et [49] secundam Damnamus, ad instantiam Archidiaconi Tridentini. [50] Fecit et [19] tractatum De articulis fidei et de sacramentis Ecclesiae, ad Archiepiscopum Panormitanum.

[III]

Alia quidem inveniuntur sibi attributa, quae tamen ipse non scripsit, sed post eum legentem vel praedicantem ab aliis sunt collecta ; ut puta [51] Lectura super Epistolam ad Corinthios, ab undecimo capitulo usque ad finem, et [52] Expositio super primum de Anima ; quas frater Reginaldus, ejusdem socius, recollegit. [53] Item [20] Lectura super Johannem et [54] super tres nocturnos [21] Psalterii ; [55] Collationes De oratione dominica et [56] Symbolo ; [57] Item Collationes Dominicales et Festivae ; [58] Item Collationes De decem praeceptis quas collegit Frater Petrus de Andria [22] ; [59] Item Lectura super Matthaeum incompleta [23], quam partim idem Frater, partim saecularis quidam recollegit, ejus studio delectatus.

C. — *Le catalogue de Jacques della Lana*

Le catalogue de Jacques della Lana se trouve dans son commentaire du chant dixième du Paradis de Dante *(a)*. Tout récemment, M. Bruno Nardi a eu l'heureuse idée de le publier dans l'Introduction qu'il a placée en tête de ses trois volumes d'opuscules et de textes philosophiques de saint Thomas d'Aquin *(b)*. Le commentaire de Jacques della Lana a été compilé entre les années 1323 et 1328 *(c)*.

Le catalogue du commentateur dantesque est reproduit littéralement par l'« Anonyme florentin » dans son commentaire, écrit vers la fin du XIV[e] siècle ou le début du XV[e] siècle *(d)* et publié par P. Fanfani *(e)*.

19. M. : *etiam.* — 20. H. M. : *Iterum.* — 21. H. O. : *tertium nocturnum.* — 22. H. E. O. : *Adria.* — 23. E. O. : *completa.*

a) Comedia di Dante degli Allagherii col. comm. di I. D. L., édit. Scarabelli, Bologna, 1866, vol. III, pp. 167-168.

b) Tommaso d'Aquino, *Opusculi e testi filosofici scelti ed annotati* da Bruno Nardi, vol. I, Bari, 1915, p. XIII, n. 2. — C'est par le P. Mandonnet que j'ai eu connaissance du catalogue de Jacques della Lana, avant de pouvoir me référer à l'ouvrage de B. Nardi. Je lui en exprime toute ma gratitude. — Les informations bibliographiques concernant le catalogue de Jacques della Lana sont empruntées à l'ouvrage de B. Nardi.

c) Scartazzini, *Enciclop. Dant.* au mot *Commenti della D. C.*

d) Cf. Scartazzini, *loc. cit.*

e) P. Fanfani, *Parad.* X, t. III, Bologna, 1874, pp. 200-201.

Voici, d'après M. Bruno Nardi, le catalogue de Jacques della Lana :

[I]

Scrisse lo preditto autore [fra Tommaso d'Aquino] [1] sopra li quattro libri delle *Sentenzie* [2] compuose una *Somma in teologia* partita in tre parti e in quattro volumi, cioè la prima parte, la prima della seconda, la seconda della seconda, e la terza parte ; [3] una altra Somma nome *Contra Gentiles* [4] quistioni *De veritate* [1], *De potentia Dei et* [*De*] [2] *virtutibus* [5] *XII quolibet disputandi ;*

[6] espose tutti quattro li *Evangelisti ;* [7] espose *Job ;* [8] espose *tutto* lo *Apostolo ;* [9] espose *Isaia* [10] e *Geremia* [11] e *Threnos Hieremiae ;*

[12] e scrisse sovra Dionisio *De divinis nominibus ;* [13] sovra Boezio *De hebdomadibus ;* [14] sovra Boezio *De trinitate ;* [15] sovra la *Fisica* del Filosofo ; [16] sovra la *Metafisica ;* [17] sovra le *Meteore* [3] ; [18] sovra lo *De Coelo et Mundo ;* [19] sovra li libri *De Generatione et Corruptione ;* [20] sovra lo libro *De anima ;* [21] sovra lo libro *De sensu et sensato ;* [22] sovra lo libro *De memoria et reminiscentia ;* [23] sovra lo libro *De causis ;* [24] sovra l'*Etica ;* [25] sovra la *Politica ;* [26] sovra le *Posteriora ;* [27] sovra li *Elenchi ;* [28] sovra lo *Peryhermeneias ;*

[II]

[29] Compuose uno opuscolo *De fide et spe ;* [30] un altro *Contra impugnantes religionem ;* [31] fe' uno trattato *De occultis operationibus* [4] *naturae ;* [3] un altro *De judiciis* [5] *astrorum ;* [33] un altro *De principiis naturae ;* [34] un altro *De rege et regno ;* [35] un altro *De substantiis separatis ;* [36] un altro *De rationibus fidei ;* [37] un altro *De perfectione vitae spiritualis ;* [38] un altro *Contra doctrinam retrahentium a religione* [6] ; [39] un altro compuose *De sortibus ;* [40] un altro *De forma absolutionis ;* [41] un altro *Contra lo errore de' Greci ;* [42] una *Declarazione di XXXVI quistioni di teologia ;* [4 ; un altro di *Declarazioni di XLII* [7] *quistioni ;* [44] una terza *di VI* [8] *quistioni ;* [45] fece lo trattato *De ente et essentia ;* [46] un altro *De mixtione elementorum ;* [47] un altro *De motu cordis ;* [48] un altro *De unitate intellectus contra averroistas ;* [49] un altro *De eternitate mundi ;* [50] e fece le *Esposizioni sovra 'l primo del decretale ;* [51] e sovra lo *secundo ;* [52] fece un opuscolo *De articulis fidei e delli Sacramenti della chiesa ;* [53] fe' due trattati *De corpore Christi ;*

---

1. In cat. : *fide.* — 2. In cat. om. *de.* — 3. In cat. : *la Metaura.* — 4. In cat. : add. *nostrae.* — 5. In cat. : *inditiis.* — 6. In cat. : *retractantium religionem.* — 7. In cat. : *XL.* — 8. In cat. : *LX.*

[III]

[54] fece poi una *lettura sovra santo Joanni ;* [55] poi una *lettura sovra tre notturni del psalterio ;* [56] poi una *lettura sovra santo Matteo ;* [57] fe ' *collezioni sovra lo Patre nostro,* [58] del *Credo in Deum,* [59] e *Sermone domenicali e quadragesimali,* [60] compuose uno opusculo *sovre li X comandamenti,* ed eziandio dichiarò molti passi, lì quali lasciò indefiniti santo Augustino in teologia. E molte altre cose fe ' le quali non si possono ridire, tanto sono in moltitudine e varietate.

D. — Le Catalogue Harléien [1].

Ce Catalogue ne fait que reproduire, avec quelques modifications qui ne sont pas à son avantage, le Catalogue de Barthélemy de Capoue, tel que nous le donne le ms. latin 3112 de la Bibliothèque Nationale de Paris.

Nous signalerons, au cours de la discussion, telle ou telle variante qui pourrait présenter quelque intérêt.

2. Les trois sections d'ouvrages de saint Thomas d'Aquin.

Si nous comparons les quatre listes d'ouvrages fournies par Barthélemy de Capoue, par le Catalogue Ambrosien, par Nicolas Trévet, et par Jacques della Lana, la première constatation que nous ayons à faire concerne l'ordre de leurs trois sections d'ouvrages.

Le Catalogue de Barthélemy de Capoue range ces trois sections de la manière suivante : I. Les opuscules ; II. Les grands ouvrages théologiques, scripturaires et philosophiques ; III. Les réportations.

Par contre, dans les trois autres Catalogues, les grands ouvrages théologiques, scripturaires et philosophiques se présentent avant les opuscules, mais les réportations demeurent à la fin de l'énumération.

Quel est l'ordre primitif ? Est-ce celui du Catalogue de Barthélemy de Capoue ou celui du Catalogue Ambrosien et des Catalogues de Nicolas Trévet et de Jacques della Lana ?

1. Sur ce catalogue, qui est inséré dans une vie anonyme de S. Thomas d'Aquin conservée dans le ms. 916 du fonds Harley, au British Museum, on se reportera au P. Mandonnet, *Les Écrits auth.*, pp. 44-46.

Il ne saurait y avoir aucun doute : c'est le Catalogue de Barthélemy de Capoue qui a renversé l'ordre primitif. Les trois sections sont à rétablir de la façon suivante :

I. Les grands écrits théologiques, scripturaires et philosophiques ;
II. Les opuscules ;
III. Les réportations.

Si, en effet, l'ordre primitif était celui du Catalogue de Barthélemy de Capoue, il serait absolument surprenant que le Catalogue Ambrosien, Nicolas Trévet et Jacques della Lana l'eussent interverti tous les trois. Car, ainsi qu'on le verra, on ne peut soutenir que les trois Catalogues, le Catalogue Ambrosien et ceux de Nicolas Trévet et de Jacques della Lana, dérivent l'un de l'autre. Ils sont indépendants. La seule hésitation possible ne pourrait venir que de cette conviction que les trois Catalogues dérivent d'une liste plus ancienne et que cette liste plus ancienne est elle-même responsable de l'interversion des deux premiers groupements d'ouvrages de saint Thomas. Or, non seulement c'est là une hypothèse tout à fait gratuite, mais il est impossible de faire dériver le Catalogue Ambrosien d'une liste à laquelle se rattacheraient les Catalogues de Nicolas Trévet et de Jacques della Lana.

De plus, l'on observera que l'ordre naturel est celui qui se présente dans le Catalogue Ambrosien et dans les Catalogues de Nicolas Trévet et de Jacques della Lana, c'est-à-dire d'abord les grands ouvrages théologiques, scripturaires et philosophiques, puis les opuscules, ensuite les réportations. Ce classement se fonde sur le degré d'importance des écrits de saint Thomas. Une préoccupation analogue de classement se manifeste dans le rangement des ouvrages qui font partie de la section des grands écrits ; ils sont ainsi disposés : A. Les ouvrages théologiques ; B. Les commentaires scripturaires ; C. Les commentaires sur Denys et sur Boëce ; D. Les commentaires philosophiques.

On ne conçoit pas pourquoi le rédacteur du Catalogue Officiel Primitif aurait mis en tête les opuscules, pour ne citer qu'en second lieu les grands ouvrages. C'est donc le Catalogue de Barthélemy qui a interverti selon toutes vraisemblances l'ordre primitif ; peut-être plus loin en découvrira-t-on la raison.

3. L'ordre des écrits de la première section.

La première section des écrits de saint Thomas d'Aquin comprend quatre groupes : A. Les ouvrages théologiques ; B. Les commen-

taires de la Sainte Écriture ; C. Les commentaires de Denys et de Boëce ; D. Les commentaires philosophiques. Nous allons les passer successivement en revue.

A. — Les ouvrages théologiques. Les Quodlibets.

Le groupe des ouvrages théologiques ne se présente pas de la même manière dans les quatre catalogues. Le tableau suivant souligne les différences de classement :

	Ambr.	Trévet	Jacques	Barth.
Super sententiis	1	1	1	26
De quest. disputatis	2	2	4	28
De quolibet	3	3	5	29
Contra Gentiles	4	4	3	30
Summa theologica	5	5	2	27

L'Ambrosien et Nicolas Trévet s'accordent contre Jacques della Lana et Barthélemy de Capoue, lesquels diffèrent, du reste, dans leur classement. En conséquence, l'ordre primitif paraît être celui de l'Ambrosien et de Nicolas Trévet. Ici encore, c'est Barthélemy de Capoue ou son informateur qui est cause du changement.

D'ailleurs, l'ordre : Sentences, Questions disputées, Quodlibets, Contra Gentiles, et Somme théologique, constitue une suite très logique ; d'abord les écrits scolaires dans leur série chronologique: Sentences, Questions disputées, Quodlibets; puis les deux ouvrages de synthèse composés par saint Thomas : Contra Gentiles (1258-1260) et Somme théologique (1266-1274).

Quodlibets. — Tandis que l'Ambrosien, Nicolas Trévet, Barthélemy de Capoue ne mentionnent que *onze* quodlibets, Jacques della Lana est le seul à écrire avec une formule assez incorrecte : « *XII* quolibet disputandi ». C'est la variante *onze* qu'il faut choisir comme texte primitif ; car on sait que le quodlibet qui vient actuel-

lement le douzième dans la série est une réportation et n'a pas été édité primitivement avec les autres quodlibets [1].

B. — Les commentaires scripturaires. Les commentaires sur les Épîtres de saint Paul, sur Job, sur le Cantique des Cantiques.

Sur l'ordre de ce second groupe d'ouvrages les quatre catalogues sont d'accord ; tous suivent à peu près la même disposition :

	Ambr.	Trévet	Jacques	Barth.
Glose super IV Evangelia	6	6	6	31
Super Job ad litteram	7	7	7	
Super IV Evang. ad litteram				32
Super Epist. ad Romanos	8	8	8 a	33
Super I Epistolam ad Cor.	9	9	8 b	34
Super Ysaiam	11	10	9	35
Super Jeremiam	10	11	10	36
Super Threnos	12	12	11	37
Super Cantica				38

Le commentaire sur les Ép tres de saint Paul. — Jacques della Lana a bloqué tous les commentaires des Épîtres de saint Paul sous une seule mention : *espose tutto lo Apostolo*. Il faut maintenir avec les autres catalogues la mention séparée du commentaire sur l'Épître aux Romains et sur la première Épître aux Corinthiens ; car le commentaire des autres Épîtres est une réportation de frère Raynald de Piperno.

A propos du commentaire de la première Épître aux Corinthiens, le Catalogue Ambrosien écrit : « Super primam ad Corinthios,

1. Voir J.-A. Destrez, *Les disputes quodlibétiques de saint Thomas d'après la tradition manuscrite* dans les *Mélanges thomistes*, Kain (Belgique), 1923, pp. 61-66 ; P. Synave, *Bulletin thomiste*, mai 1924, pp. 43-44.

decem capitula » ; Trévet : « *Super decem capitula* Epistolae ad Corinthios » ; Barthélemy de Capoue omet la mention des *dix* chapitres qui seuls ont été commentés par saint Thomas. Cependant, tous les trois se rencontrent pour écrire, avec quelques variantes négligeables, à propos des réportations : « Lecturam super Paulum *ab XI capitulo* primæ ad Corinthios usque ad finem, quam recollegit frater Raynaldus de Piperno, socius ejus ». Il ne saurait donc y avoir de difficulté concernant le commentaire de la première Épître aux Corinthiens : seuls les *dix* premiers chapitres sont de la main de saint Thomas, et il faut conserver, nous semble-t-il, contre le Catalogue de Barthélemy de Capoue, qui la passe sous silence, la mention *decem capitula* du Catalogue Ambrosien.

Le commentaire littéral de Job. — Le tableau précédent fait ressortir une erreur manifeste du Catalogue de Barthélemy de Capoue : sous le numéro 32, on lit actuellement :

« Expositionem super quatuor Evangelia ad litteram. »

En s'appuyant sur cette donnée on a cru qu'un commentaire littéral sur les quatre Évangiles avait été composé par saint Thomas d'Aquin ; et on a supposé que ce commentaire avait été perdu.

Nous ne nous attarderons pas à montrer l'erreur du Catalogue de Barthélemy de Capoue. En une étude précédente [1], nous nous sommes efforcé de prouver qu'au lieu de

Expositionem super quatuor Evangelia ad litteram,

il fallait lire

Expositionem super Job ad litteram.

Le commentaire sur Job, omis par le Catalogue Officiel actuel, reprend ainsi sa place normale et le commentaire littéral sur les quatre Évangiles, dont le Catalogue Officiel actuel est le seul à faire mention, disparaît.

Retenons seulement qu'ici encore le copiste a été distrait dans son travail, soit qu'il ait remplacé inconsciemment le mot *Job* par les mots *quatuor Evangelia* de la ligne précédente, soit que consciemment il ait introduit ces deux mots qu'il aura jugés équivalents au mot *Iob*, lu à tort *Id*, la graphie en écriture cursive de *Iob* et de *Id* n'étant pas très différente.

---

1. P. SYNAVE. *Le commentaire de S. Thomas sur les quatre Évangiles d'après le Catalogue Officiel* dans les *Mélanges thomistes*, Kain, 1923, pp. 109-122.

Le commentaire du Cantique des Cantiques. — Le Catalogue de Barthélemy de Capoue est le seul à mentionner le *Super Cantica.* Au point de vue critique, il n'y a aucune hésitation à avoir sur cette mention ; elle n'est pas primitive ; c'est une addition postérieure.

Cette addition n'est pas le fait du copiste du ms. 3112 qui était par trop inexpert pour ajouter ce commentaire à la liste de saint Thomas, ni même le fait de Barthélemy de Capoue dont le rôle s'est borné à présenter au procès de canonisation une copie du catalogue des ouvrages de saint Thomas qui lui avait été fournie par les Dominicains de Naples.

Nous croyons que cette addition est notablement postérieure en date à celle des *Lecturae* qui ont pris place dans le groupe des réportations ; en premier lieu, parce que le *Super Cantica* n'est pas inséré dans le groupe des réportations où sont venus prendre place même des ouvrages qui ne sont pas des réportations proprement dites comme la *Lectura super nocturnos Psalterii ;* en second lieu, parce que le *Super Cantica* n'est pas précédé par le mot *Item ;* et surtout parce qu'il n'est attesté que par le Catalogue de Barthélemy de Capoue et manque dans les trois autres.

S'ensuit-il que le *Super Cantica* soit inauthentique ? Il ne faudrait pas se hâter de le conclure. Sa présence dans un catalogue officiel plaide en sa faveur ; mais il est indéniable que son addition tardive ne peut lui faire appliquer le même critère de valeur que nous essaierons ultérieurement de dégager à propos de la liste primitive des ouvrages de saint Thomas. Seule une étude soigneuse des autres catalogues et un dépouillement systématique des manuscrits pourra nous donner une solution définitive de ce problème.

C. — Les commentaires de Denys et de Boëce.

L'accord des quatre Catalogues sur ces commentaires est parfait :

	Ambr.	Trévet	Jacques	Barth.
Super Dionisium De div. nominibus	13	13	12	39
Super Boetium De hebdomadibus	14	14	13	40
Super Boetium De trinitate	15	15	14	41

Nicolas Trévet fait observer, à juste titre, que saint Thomas « super librum ejusdem (Boetii) De Trinitate expositionem inchoatam nequaquam perfecit ».

D. — Les commentaires philosophiques. Le « De causis » et le commentaire sur la Politique.

L'arrangement des commentaires philosophiques est assez divergent ainsi qu'on peut le constater dans le tableau qui suit :

	Ambr.	Trévet	Jacques	Barth.
Super libros physicorum	17	16	15	45
Super libros De celo tres	18	17	18	46
Super librum De generatione primum	19	20	19	47
Super duos libros meteororum	20	18	17	48
Super ultimos libros De anima	21	19	20	49
Super librum De causis	22		23	52
Super librum De somno et vigilia	23			
Super librum De mem. et remin.	24	22	22	51
Super librum De sensu et sensato	25	21	21	50
Super librum De motu animalium	26			
Super totam Metaphysicam	27	24	16	53
Super totum librum Ethicorum	28	23	24	54
Super Politicam	29		25	55
Super librum Posteriorum	30	25	26	44
Super primum Perihermenias	31	26	28	43
Elenchi			27	

Sauf les commentaires des ouvrages logiques d'Aristote *(liber Posteriorum* et *liber primus Perihermenias)* qui, d'après le Catalogue Ambrosien et ceux de Nicolas Trévet et de Jacques della

Lana, sont à laisser en fin de liste, c'est l'ordre du Catalogue de Barthélemy de Capoue qui paraît préférable ; car il s'accorde avec l'ordre de telle ou telle partie des trois autres Catalogues, lesquels diffèrent entre eux.

Nicolas Trévet a précisé que saint Thomas avait commenté le début du second livre du *Perihermenias ;* cette précision lui est particulière ; il est donc tout indiqué de la prendre comme une remarque que sa connaissance spéciale des œuvres lui a suggérée et non comme un détail que les autres Catalogues auraient laissé tomber.

Le Catalogue de Jacques della Lana intercale entre le commentaire des *Posteriora* et le commentaire du *Perihermenias* un commentaire des *Elenchi*. Cette insertion postérieure mérite-t-elle crédit ? Faut-il considérer cet ouvrage comme authentique ? Pour le soutenir avec sécurité il serait nécessaire d'établir une comparaison avec les catalogues autres que les catalogues apparentés au Catalogue de Barthélemy de Capoue et de rechercher les renseignements qui pourraient être contenus dans les manuscrits des bibliothèques. Une telle étude dépasse notre but présent.

Il faut en dire autant des additions du Catalogue Ambrosien, à savoir son numéro 23 *Super librum De somno et vigilia* et son numéro 26 *Super librum De motu animalium.*

Nicolas Trévet a omis deux ouvrages : le *De causis* et la Politique d'Aristote. Or, on sait que le *De causis* n'est pas du Philosophe, ainsi qu'en témoigne le prologue même du commentaire de saint Thomas. Sa présence au milieu des autres commentaires sur Aristote a-t-elle semblé anormale à Trévet et l'a-t-il supprimé de son propre chef ? A-t-il également supprimé le commentaire sur la Politique ? Ou bien avons-nous là des omissions accidentelles ? Ou bien encore devons-nous penser que ces commentaires n'ont trouvé place qu'assez tard dans le Catalogue Primitif d'où ils auraient été absents? Nous ne pouvons actuellement résoudre ces questions faute d'éléments de solution suffisamment précis. Mais cette dernière hypothèse serait assez séduisante.

4. L'ordre des écrits de la seconde section : Les opuscules.

Le « Compendium ». — Le « De substantiis separatis ». — Le « De regimine judeorum ».— La « Declaratio quadraginta duarum questionum ».

L'ordre de cette seconde section des ouvrages de saint Thomas

est l'un des plus fermes ; on s'en rendra compte en parcourant le tableau que nous dressons ci-après :

	Ambr.	Trévet	Jacques	Barth.
Compilatio theol. (De fide et spe)	16	27	29	25 et 42
Contra impugnantes Dei cultum	32	29	30	1
De operationibus occultis	33	30	31	2
De judiciis astrorum	34	31	32	3
De principiis nature	35	32	33	4
De regno	36	33	34	5
De substantiis separatis	37	28	35	6
De rationibus fidei	38	34	36	7
De perfectione vite spiritualis	39	35	37	8
Contra retrahentes	40	36	38	9
De sortibus	41	37	39	10
De forma absolutionis	42	38	40	11
Contra errores Grecorum		39	41	12
Declaratio 36 articulorum		40	42	13
De regimine Judeorum	44			14
Declaratio 42 articulorum		41	43	15
Declaratio 6 articulorum	43	42	44	16
De ente et essentia	45	43	45	17
De mixtione elementorum	46	44	46	18
De motu cordis		45	47	19
De unitate intellectus	47	46	48	20
De eternitate mundi	48	47	49	21
Expositio prime Decretalis	49	48	50	22
Expositio secunde Decretalis		49	51	23
De articulis fidei et sacr. eccl.	50	50	52	24
De corpore Christi			53	

Si l'on compare la liste de Barthélemy de Capoue avec celles de Nicolas Trévet et de Jacques della Lana, on s'aperçoit que l'ordre des Opuscules est le même sauf sur les trois points suivants :

1° Nicolas Trévet et Jacques della Lana ont placé le *De fide et spe* en tête des opuscules, tandis que le Catalogue de Barthélemy de Capoue le met en queue et le mentionne à tort une seconde fois dans la série des grands ouvrages théologiques et philosophiques.

2° Nicolas Trévet a rapproché le *De substantiis separatis* du *De fide et spe.*

3° Nicolas Trévet et Jacques della Lana ont omis le *De regimine Judeorum.*

Passons en revue chacun de ces points :

1° *La place du « Compendium theologie » (« De fide et spe »)* — La place primitive du *Compendium* est très vraisemblablement à cause de l'accord de Trévet et de Jacques della Lana, en tête de la série d'opuscules. Dans le Catalogue de Barthélemy de Capoue, il est indubitable qu'il faut éliminer la seconde mention comme une glose explicative de la *Compilatio theologie.* Mais pourquoi la liste de Barthélemy de Capoue place-t-elle cet ouvrage en queue des opuscules ? La comparaison avec le Catalogue Ambrosien va nous l'apprendre. On se souvient que l'ordre primitif commençait par la section des grands ouvrages ; le *Compendium* se présentait donc d'abord dans cette section des grands ouvrages comme une glose de la *Compilatio theologie :* c'est là que le Catalogue Ambrosien l'a maintenu, supprimant par suite la mention de la *Compilatio theologie* en tête de la section des opuscules. Le Catalogue de Barthélemy de Capoue le maintient, lui aussi, dans la série des grands ouvrages ; mais après avoir fait l'interversion des deux premières sections des écrits de saint Thomas, il remet la *Compilatio* dans la section des opuscules, mais en queue, afin d'obtenir la série de vingt-cinq. Ce déplacement offrait, en outre, un avantage : celui de ne pas commencer la liste des opuscules par un écrit qui est demeuré inachevé à cause de la mort de saint Thomas et de placer en queue de cette liste l'ouvrage qui est le dernier en date.

2° *La place du « De substantiis separatis ».* — Il faut maintenir le *De substantiis separatis* à la place que lui assignent le Catalogue Ambrosien et les listes de Jacques della Lana et de Barthélemy de Capoue. Nicolas Trévet a associé cet écrit au *De fide et spe,* parce que le destinataire de ces deux ouvrages était le même,

frère Raynald de Piperno ; par contre, Trévet ne semble pas connaître quel est le vrai destinataire du *De judiciis astrorum :* il sait pourtant que ce n'est pas le « miles ultramontanus », car il supprime la mention *ad eundem* qui avait l'inconvénient de se rapporter dans le contexte actuel à ce « miles ».

3° *Le « De regimine Judeorum ».* — Nicolas Trévet et Jacques della Lana ignorent le *De regimine Judeorum :* on est donc assez naturellement conduit à considérer comme une addition la mention de cet ouvrage dans le Catalogue de Barthélemy de Capoue. Cette addition, négligée par Trévet et par Jacques della Lana, a dû être portée très tôt en marge, car elle se trouve dans l'Ambrosien, qui n'a pas, nous l'avons vu, le *Super Cantica* ni, nous le verrons, toute la série des additions du groupe des réportations. Pourquoi penser à une addition marginale du *De regimine Judeorum ?* Ne suffit-il pas d'admettre que Trévet et Jacques della Lana ont omis tout simplement par un accident paléographique le *De regimine Judeorum ?* Il serait déjà assez curieux que ces deux listes qui sont indépendantes l'une de l'autre aient omis toutes deux le même écrit. Mais voici une raison qui paraît plus décisive : le Catalogue Ambrosien présente une lacune considérable ; or, cette lacune s'explique fort bien si l'on regarde le *De regimine Judeorum* comme une surcharge marginale. Il s'agit de l'omission par le Catalogue Ambrosien du *Contra errores Grecorum,* de la *Declaratio 36 articulorum,* et de la *Declaratio 42 articulorum.* Le Catalogue de Barthélemy de Capoue nous donne pour cette partie des opuscules qui a été si mal reproduite par le Catalogue Ambrosien :

(11) De forma Penitentie absol. sacram., ad magistrum ordinis.
(12) Contra errores Grecorum, ad Urbanum papam.
(23) Declaratio XXXVI questionum, ad lectorem Venetum.
(14) De regimine Judeorum, ad ducissam Brabantie.
(15) Declaratio XLII questionum, ad magistrum ordinis.
(16) Declaratio VI questionum, ad lectorem Bisuntinum.

Le Catalogue Ambrosien porte :

(42) De forma absolutionis Penitentie, ad magistrum ordinis.
(43) Declaratio VI questionum, ad lectorem Bisuntinum.
(44) De regimine Judeorum, ad reginam Brabantie.

Le Catalogue Ambrosien a donc omis les numéros 12, 13 et 15 de la liste de Barthélemy de Capoue. Pourquoi ? Il est facile de voir que c'est par une faute d'homéotéleuthie, faute si fréquente

dans les manuscrits. Le numéo 11 se termine, en effet, par les mots *ad magistrum ordinis ;* le numéro 15 aussi ; le copiste est passé du numéro 11 au numéro 16. Mais le *De regimine Judeorum* étant supposé écrit à la marge, le copiste le reprend et le transcrit après le numéro 16.

Quant au numéro 19 *De motu cordis* et au numéro 24 *Expositio secunde Decretalis,* c'est par négligence que le copiste du Catalogue Ambrosien les a omis, de même que c'est encore par une faute d'homéotéleuthie qu'il a passé le mot *ultramontanum* à la fin de son numéro 33 et le mot *Item* au début de son numéro 34 ; son texte portait : « ad quendam mil*item* ultramontanum *Item* »; il a sauté d'un *item* à l'autre.

4° *La « Declaratio quadraginta duarum questionum, ad magistrum ordinis ».* — Il reste un dernier point à signaler dans la collection des opuscules : c'est la *Declaratio quadraginta duarum questionum.*

Le Catalogue Officiel porte actuellement :

Declaratio *quadraginta trium* questionum, ad magistrum ordinis.

La tradition des catalogues est extrêmement défectueuse. Le Catalogue de Nicolas Trévet, d'après Echard [1], a le texte suivant :

Declaratio *XL* questionum, ad magistrum ordinis.

Mais Hog [2] a lu *quatuor* au lieu de *quadraginta.* Oudin [3] a sauté la mention de cet ouvrage ainsi que le titre de l'ouvrage suivant.

Le Catalogue Ambrosien a omis ce traité pour la raison que nous avons dite, par une faute d'homéotéleuthie.

Le Catalogue de Jacques della Lana écrit :

Un altro di Diclarazioni di *XL* quistioni.

La Tabula :

Determinationes super *LII* questionum ad magistrum ordinis Predicatorum.

Ptolémée de Lucques :

Responsiva quarundam questionum ad fratrem Johannem de Vercellis, magistrum ordinis.

Bernard Gui qui reproduit le Catalogue Officiel en beaucoup de points :

Tractatus responsionum ad *quadraginta tres* articulos ad magistrum ordinis.

---

1. Echard, *SOP.*, t. I, p. 334 A.
2. Hog, *Nic. Triveti Annales,* Londini, 1845, p. 289.
3. Oudin, *Commentarius de script. eccl. ant.*, t. III, col. 269.

Cependant, le texte conservé dans le ms. latin 14546 de la Bibliothèque Nationale (fol. 159 v-163) ne compte que *quarante-deux* articles. On sait que cette lettre d'explication adressée par frère Thomas d'Aquin au maître général de l'Ordre est suivie, dans le manuscrit, de cette notule (fol. 163) que Vivès [1] a rapportée à tort aux *Ariiculi iterum remissi* : « Hanc epistolam misit frater Thomas de Aquino fratri Johanni magistro ordinis predicatorum anno ab incarnatione domini m° cc° lxxj° ». Tout semble indiquer que les « multi articuli » contenues dans la missive de consultation qui fut envoyée par le maître Jean de Verceil à frère Thomas d'Aquin et qui fut reçue par celui-ci le mercredi-saint (premier aviil) de l'année 1271, étaient au nombre de *quarante-deux* et non pas de *quarante-trois* comme le porte le Catalogue Officiel.

5. L'ordre des écrits de la troisième section : les réportations.

Le commentaire sur le Psautier.

Le tableau de cette troisième section se dispose comme il suit :

	Ambr.	Trévet	Jacques	Barth.
Super Paulum	51	51	8	56
Super primum De anima	52	52	20	64
Super Johannem		53	54	57
Super nocturnos psalterii		54	55	58
Collationes De Pater noster		55	57	59
— De Credo in Deum		56	58	60
Dominicales aliquas...		57	59	61
Coll. De decem preceptis		58	60	62
Super Mattheum		59	56	63

1. Édition Vivès, t. XXXII, p. 832.

Nous avons essayé d'établir plus haut les points suivants :

1° Les commentaires sur saint Jean, sur le psautier, sur saint Matthieu sont des additions au Catalogue Officiel Primitif.

2° Le commentaire sur saint Jean est une réportation de frère Raynald de Piperno et le commentaire sur saint Mathieu une réportation de maître Léger de Besançon, séculier parisien, tandis que le commentaire sur le Psautier est un écrit de la main même de saint Thomas.

3° Les sermons sur le *Pater noster*, sur le *Credo*, sur les dix préceptes sont des réportations de frère Pierre d'Andria et les sermons du dimanche, des fêtes et du carême sont des notes de la main même de saint Thomas.

4° La liste primitive ne contenait que deux ouvrages ou plutôt deux suppléments d'ouvrages : le complément du commentaire sur les Épîtres de saint Paul et le complément du commentaire du *De anima*, tous deux réportations de frère Raynald de Piperno.

5° Tous les écrits autres que ces deux compléments d'ouvrages de saint Thomas ont été ajoutés selon toutes vraisemblances à la fin du Catalogue, par conséquent après les deux seuls suppléments que la critique interne nous a permis de regarder comme de rédaction primitive.

Nous l'avons déjà fait remarquer, Trévet place tous les écrits du groupe des réportations dans l'ordre que nous avons reproduit dans notre tableau. Mais ne serait-il pas l'auteur du changement qui a abouti à mettre le commentaire sur le premier livre *De anima*, immédiatement après le commentaire sur la suite des Épîtres de saint Paul ? On peut difficilement le croire, non seulement parce que les additions s'expliquent mieux si nous supposons que le commentaire sur le *De anima* venait en second lieu dans la liste ; mais encore parce que Trévet aurait pu tout aussi bien rapprocher ce commentaire sur le *De anima* du commentaire sur saint Jean et du commentaire sur le psautier, qui dans sa pensée ont le même réportateur, frère Raynald de Piperno.

Que l'ordre soit bien celui que nous a révélé la critique interne et que nous a conservé Trévet, nous en avons un confirmatur important dans le Catalogue Ambrosien. Nous y lisons en effet :

« Si autem alia sibi attribuantur, non ipse notavit nec scripsit, sed alii cum legeret et predicaret, verbi gratia :

(51) Lecturam super Paulum ab undecimo capitulo prime ad Corinthios usque ad finem, frater Raynaldus, socius ejus.

(52) Lecturam super primum De anima, frater Raynaldus de Piperno, socius ejus. »

On le voit, le Catalogue Ambrosien ne possède que les deux premiers ouvrages de la série des réportations, précisément les deux écrits que nous avons considérés comme les seuls primitifs de la liste, ceux qui se présentent en tête du Catalogue de Trévet.

Nous l'avons déjà dit, Jacques della Lana a bloqué à tort dans le commentaire sur saint Paul et dans le commentaire sur le *De anima* ce qui est de la main de saint Thomas et ce qui est du réportateur, frère Raynald de Piperno. Il est à noter, par contre, que Jacques della Lana a réuni les trois *Lecturae* en rapprochant le commentaire sur saint Mathieu du commentaire sur le Psautier

Le commentaire sur le Psautier. — Au sujet de ce commentaire, Barthélemy de Capoue mentionne *quatre* nocturnes :

Item Lecturam super *quatuor* nocturnos psalterii.

Cette mention de *quatre* nocturnes est-elles primitive ?

Remarquons que la Tabula ne connaît le commentaire que de *trois* nocturnes :

Item scripsit super nocturnum primum, secundum, et tertium.

La Tabula est l'écho de la tradition parisienne manuscrite qui ne contient le commentaire que de *trois* nocturnes. Dès lors la question qui se pose est de savoir si primitivement le Catalogue Officiel enregistrait *quatre* nocturnes ou seulement les *trois* premiers.

Pour résoudre cette question, recourons une fois de plus aux Catalogues apparentés. Nicolas Trévet écrit :

Super *tres* nocturnos Psalterii

et Jacques della Lana :

poi una lettura sovra *tre* notturni del psalterio.

Or, comment concevoir que ces deux Catalogues qui sont, nous le savons, indépendants à cause de leurs particularités, aient tous les deux corrigé le *quatuor* primitif en *tres* ? Les renseignements fournis par Trévet et par Jacques della Lana nous poussent à admettre que la tradition primitive du Catalogue Officiel n'enregistrait d'abord que *trois* nocturnes et que c'est la liste de Barthélemy de Capoue qui a changé le *tres nocturnos* primitif en *quatuor nocturnos* soit avant, soit après le procès de canonisation. Nous croirions même plus volontiers que la correction est postérieure au procès de canonisation ; en voici la raison : c'est que la liste

du manuscrit Harléien qui reproduit exactement celle de Barthélemy de Capoue porte :

Item. Lecturam super *tres* nocturnos ;

et, pour expliquer l'*Idem* auquel nous avons substitué *Item*, le Catalogue Harléien ajoute : « quam recollegit idem frater Raynaldus. »

Dira-t-on que si la mention de quatre nocturnes n'est pas primitive, elle demeure au moins en parfaite conformité avec le commentaire réel de saint Thomas ? Cela ne serait pas tout à fait exact ; car ce n'est pas tout le quatrième nocturne qu'a commenté saint Thomas, mais seulement les premiers psaumes de ce nocturne. Ici encore, nous sommes amenés à soutenir que le Catalogue Officiel a subi un remaniement qui n'est pas des plus heureux, remaniement qui est lui-même secondaire, puisqu'il s'est exercé sur une mention qui était déjà une addition au Catalogue Officiel Primitif.

6. La filiation du Catalogue Officiel Primitif.

Nous sommes maintenant en mesure de tenter de dresser la filiation du Catalogue Officiel Primitif.

Par Catalogue Officiel Primitif nous entendons le Catalogue tel qu'il a dû être composé avant son utilisation par le Catalogue Ambrosien, par le Catalogue de Nicolas Trévet, par celui de Jacques della Lana, par celui de Barthélemy de Capoue, et, cela est évident, par le Catalogue Harléien.

Le tableau auquel nous aboutissons n'est qu'un schème ; car il manque certainement des copies intermédiaires qui ont été perdues.

Du Catalogue Officiel Primitif nous écartons les ouvrages suivants qui paraissent dans le Catalogue de Barthélemy de Capoue ;

1° Le *Super Cantica* ;

2° Le groupe des trois *Lecturae* commençant par *Item*, à savoir les commentaires sur saint Jean, sur le Psautier, sur saint Matthieu ;

3° Le groupe des sermons prêchés à Naples, à savoir les *Collationes De Pater noster, De Credo in Deum, De decem preceptis ;*

4° Les sermons appelés *Dominicales aliquas et festivas et quadragesimales ;*

5° Le *Compendium theologie* sous sa seconde mention de *De fide et spe ;*

6° En outre nous avons conclu que l'on avait inscrit en marge :

a) le *De judiciis astrorum ;*

b) le *De regimine Judeorum ;*

Le *De judiciis astrorum* est passé dans tous les Catalogues, mais le *De regimine Judeorum* a été omis par la copie qui est à la base des Catalogues de Nicolas Trévet et de Jacques della Lana.

7° Tant dans le Catalogue de Barthélemy de Capoue que dans le Catalogue Harléien, l'ouvrage qui porte le titre d'*Expositionem sup Job ad litteram* est devenu *Expositionem super quatuor Evangelia ad litteram*. Cependant le Catalogue Harléien a ajouté de son propre chef dans la série des réportations : *Expositionem super Job ad litteram*, corrigeant ainsi une lacune, une faute notable qui se voit encore dans le Catalogue de Barthélemy de Capoue.

Dans le tableau ci-contre le signe — indique les ouvrages dont l'omission est très vraisemblablement accidentelle, et le signe + indique les écrits dont l'addition a été faite à une date ultérieure.

III. — ORIGINE DU CATALOGUE OFFICIEL PRIMITIF

1. « Ista sunt opera fratris Thome de Aquino, quorum exemplaria sunt Parisius ».

Dans le Catalogue de Barthélemy de Capoue, nous lisons en tête de la seconde section, qui comprend les grands ouvrages théologiques, scripturaires et philosophiques :

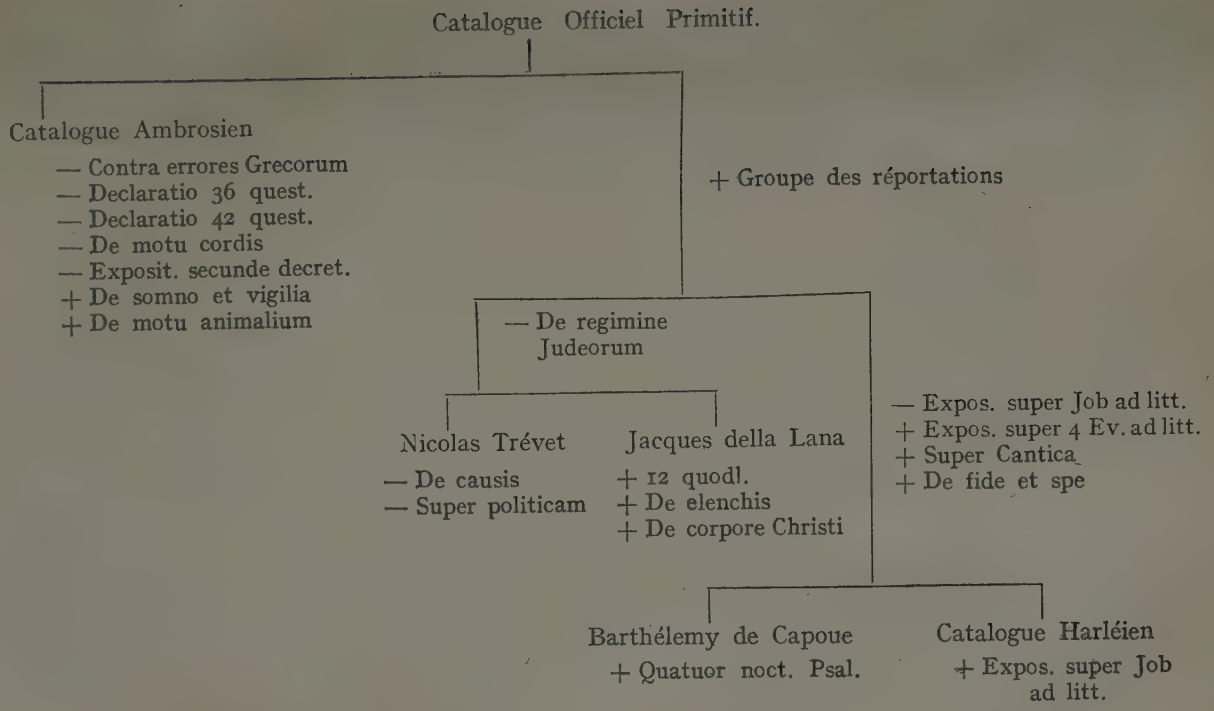
« Tot etiam alia opera edidit, quorum exemplaria sunt Parisius. »

Que signifie cette incidente *quorum exemplaria sunt Parisius* ? Signifie-t-elle qu'on ne trouve à Paris les « exemplaria » que des grands ouvrages théologiques, scripturaires et philosophiques ? Faut-il interpréter cette phrase relative dans un sens restrictif ? En d'autres termes, Barthélemy de Capoue veut-il laisser entendre qu'il n'y a pas d'exemplaria des opuscules ?

On sait que les exemplaria sont les copies ou *petiae* que l'on pouvait louer chez les stationnaires ou libraires afin de se confectionner ou de faire confectionner par des copistes les écrits des maîtres qui enseignaient à l'Université [1]. Or est-il vraisemblable que l'on n'ait pu se procurer à Paris les opuscules composés par saint Thomas d'Aquin ?

Le terme même employé par Barthélemy de Capoue en tête de sa première section des opuscules s'oppose à une interprétation res-

1. J.-A. Destrez, *La « pecia » dans les manuscrits du moyen âge*, dans *Rev. Sciences Phil. et Théol.*, 1924, pp. 182-197.


Catalogue Officiel Primitif.
Catalogue Ambrosien
— Contra errores Grecorum
— Declaratio 36 quest.
— Declaratio 42 quest.
— De motu cordis
— Exposit. secunde decret.
+ De somno et vigilia
+ De motu animalium
+ Groupe des réportations
— De regimine Judeorum
Nicolas Trévet
— De causis
— Super politicam
Jacques della Lana
+ 12 quodl.
+ De elenchis
+ De corpore Christi
— Expos. super Job ad litt.
+ Expos. super 4 Ev. ad litt.
+ Super Cantica
+ De fide et spe
Barthélemy de Capoue
+ Quatuor noct. Psal.
Catalogue Harléien
+ Expos. super Job ad litt.

trictive ; à peser exactement les expressions du Logothète, on ne peut soutenir que l'auteur du Catalogue n'ait eu en vue que les grands ouvrages de saint Thomas quand il parlait d'*exemplaria*. Barthélemy de Capoue s'exprime ainsi :

Item dixit idem testis quod isti sunt libri quos *edidit* frater Thomas de Aquino predictus.

Edidit. Qu'est-ce à dire ? Sinon que l'on peut louer chez les stationnaires les *petiae* qui serviront à transcrire les œuvres de saint Thomas ou acheter chez les libraires des copies rédigées par leurs soins. Le terme d'*edidit* suppose donc qu'on est en mesure de trouver les *exemplaria* des ouvrages qui sont énumérés par la suite.

Pour expliquer que seuls les livres de la section de la liste donnée par Barthélemy de Capoue ont été édités, on serait tenté de croire que l'incise *quorum exemplaria sunt Parisius* affirme uniquement le fait de leur édition. Mais ce n'est pas là le vrai sens de cette incise ; le fait de l'édition est indiqué par le mot *edidit* ; l'incise, par contre, vient préciser que les livres ont été édités en un endroit déterminé où on est sûr de les trouver, à savoir à Paris ; c'est là qu'il y en a des *exemplaria*.

Mais alors dira-t-on que les grands ouvrages on ne les trouve qu'à Paris, tandis que l'on peut se procurer les opuscules n'importe où ? Ce serait méconnaître que Paris est au XIII^e^ siècle le grand centre d'édition pour les ouvrages des maîtres qui ont enseigné à l'Université.

Du reste, la taxation de l'Université de Paris [1] publiée en 1286 mentionne parmi les écrits de saint Thomas dont on pouvait prendre en location les *petiae* l'un des opuscules : « Item, De perfectione status, vij pecias, iiij den. » ; et la taxation parue en 1304 contient la même mention [2] : « Item, in perfectione fratris Thome, vij pecias, iiij den. ».

Le *quorum exemplaria sunt Parisius* devait donc s'appliquer tout aussi bien aux opuscules qu'aux grands ouvrages théologiques, scripturaires, et philosophiques ; car il importait également de préciser, après avoir indiqué que les opuscules avaient été édités, que l'on pouvait les trouver chez les libraires de Paris. Mais, en ce cas, pourquoi le Catalogue de Barthélemy de Capoue ne l'a-t-il employé que comme clausule d'introduction à l'énumération des livres de sa seconde section ? Il y a là une anomalie très étonnante.

Or, cette anomalie disparaît si l'on se souvient que le Catalogue

1. DENIFLE, *Chart. Univ. Par.*, t. I, p. 646.
2. *Ibid.*, t. II, p. 108.

de Barthélemy de Capoue a interverti l'ordre des deux premières sections du Catalogue Officiel Primitif. L'ordre normal étant rétabli, les grands ouvrages théologiques, scripturaires et philosophiques reprennent la tête du Catalogue et, par suite, la formule d'introduction s'étend à tout le Catalogue, y compris la section des opuscules.

Qu'il en fût bien ainsi, à l'origine, dans le Catalogue Officiel nous en avons une preuve péremptoire dans le Catalogue Ambrosien, qui commence de cette manière :

« Ista sunt opera fratris Thome de Aquino ordinis predicatorum, *quorum exemplaria sunt Parisius* ».

2. Les réportations.

Si nous replaçons en tête du Catalogue la formule d'introduction : « Ista sunt opera fratris Thome de Aquino ordinis predicatorum, quorum exemplaria sunt Parisius », le véritable caractère de la section des réportations s'affirme davantage. L'auteur du Catalogue a mis ces réportations en opposition avec tout le reste de sa nomenclature grâce à un *autem* et à une négation, *non* : « Si *autem* sibi alia ascribantur, *non* ipse scripsit et notavit, sed alii recollegerunt post eum legentem vel predicantem ».

Non seulement l'auteur ne veut pas entreprendre une énumération complète des réportations, mais il en marque l'importance secondaire à ses yeux : « Si pourtant on attribue d'autres œuvres à frère Thomas d'Aquin (c'est-à-dire d'autres œuvres que celles qui viennent d'être énumérées), ce n'est pas lui qui les a écrites et notées, mais d'autres les ont recueillies à son cours ou à sa prédication ».

De ces œuvres recueillies par d'autres le rédacteur primitif donne des exemples qui sont introduits par un *puta* dans le Catalogue de Barthélemy de Capoue. Le sens de ce *puta* me semble clair : il ne signifie pas, comme on l'a traduit parfois : « à savoir », mais : « par exemple ». Si la formule *verbi gratia* du Catalogue Ambrosien n'est pas primitive, elle rend exactement le terme *puta* de la liste de Barthélemy de Capoue ; Nicolas Trévet est lui aussi dans la vraie note quand il écrit : « *ut puta* » ; constatons cependant qu'il a atténué quelque peu la force du *Si autem sibi alia ascribantur* du Catalogue Ambrosien et de la liste de Barthélémy de Capoue en écrivant : « Alia quidem inveniuntur sibi attributa, quae tamen ipse non scripsit ».

On comprend dès lors pourquoi le Catalogue Officiel Primitif ne s'astreint pas à dresser l'inventaire de toutes les réportations. Il n'en donne que deux, qui ont un intérêt particulier parce qu'elles complètent des ouvrages dont saint Thomas a écrit lui-même une partie plus ou moins considérable et qui, à ce titre, ont pris place dans le patrimoine intellectuel du Docteur Angélique comme œuvre tout à fait authentiquées : le commentaire sur les Épîtres de saint Paul (à partir du chapitre XI de la première Épître aux Corinthiens) et le commentaire sur le premier livre *De anima*. D'ailleurs, en nous livrant le nom du réportateur, l'auteur du Catalogue rétablit la valeur de la réportation ; il s'agit en effet de frère Raynald de Piperno, compagnon de frère Thomas d'Aquin ; or, les relations qui ont uni frère Thomas d'Aquin et frère Raynald de Piperno ne sont-elles pas une garantie de l'exactitude de son travail ?

Il était à prévoir, pourtant, que ceux qui étaient en contact avec la pensée et les œuvres de saint Thomas d'Aquin se contenteraient difficilement d'un jugement assez sévère, en somme, sur les réportations et tiendraient à ne rien laisser perdre de l'héritage du Maître. Pourquoi, notamment, ne pas mentionner cette *Lectura super Johannem*, due à la plume de frère Raynald de Piperno ? Sans doute frère Raynald s'était montré d'une humilité extrême en rédigeant la note finale de sa réportation [1]. Mais lorsque l'on a ajouté cette *Lectura super Johannem* aux réportations, on a eu soin de nous avertir que saint Thomas l'avait corrigée : « Correxit eam frater Thomas ». Plus tard encore, on insiste sur la valeur de cette réportation : « qua non invenitur melior ». Pour la *Lectura super tres (quatuor) nocturnos psalterii*, pas de réportateur ; c'est une œuvre dont le seul défaut est d'être incomplète, mais elle est de la main même de saint Thomas d'Aquin. Quant à la *Lectura super Mattheum*, le fait que l'on indique son réportateur en le laissant dans l'anonymat ne lui constitue pas une recommandation : ce *quidam secularis parisiensis* dénonce la vraie nature de ce commentaire sur saint Matthieu, mais en même temps en diminue la valeur ; ultérieurement on a même trouvé que ce n'était pas suffisant ; on a cru bon d'avertir le lecteur qu'elle était imparfaite : « que defectiva est ».

On sait qu'à une époque postérieure le groupe des réportations fut complété par de nouvelles additions : les *Collationes De Pater noster*, *De Credo in Deum et De decem preceptis* qui sont des répor-

1. Voir le texte dans P. MANDONNET, *Écrits auth.*, p. 39, n. 1.

tations de Pierre d'Andria et les *(Collationes) Dominicales* qui sont de la main même de saint Thomas d'Aquin.

Cette troisième section s'étant ainsi augmentée de ces additions successives, il était facile de s'apercevoir que la formule d'introduction : « Ista sunt opera fratris Thome de Aquino ordinis fratrum predicatorum, *quorum exemplaria sunt Parisius* » ne pouvait plus couvrir indistinctement tous les écrits du Catalogue ; car, manifestement, certains de ces écrits n'avaient pas une valeur scolaire, comme les *(Collationes) Dominicales*, et d'autres ne devaient pas se trouver dans le commerce facilement, par exemple le commentaire sur le Psautier ou même le commentaire sur saint Matthieu ; dès lors, il eût été inexact de déclarer en tête du Catalogue que l'on pouvait se procurer des *exemplaria* de ces écrits chez les libraires parisiens. Comment faire ?

Nicolas Trévet et Jacques della Lana ont supprimé le *quorum exemplaria sunt Parisius*.

Pour celui qui a préparé la copie ayant servi à Barthélemy de Capoue le problème s'est compliqué du fait qu'il n'a pas su lire correctement le groupe des réportations ; il a tourné la difficulté en renversant l'ordre des sections : il a placé au début du Catalogue, sans le *quorum exemplaria sunt Parisius*, les écrits de circonstance et en a fait suivre l'inventaire de cette formule : « Supradicta omnia vocantur *opuscula* ». Puis il a donné les grands ouvrages théologiques, scripturaires et philosophiques en les faisant précéder de l'incise *quorum exemplaria sunt Parisius*, laquelle, à n'en pas douter, ne se rapportait plus qu'à ces grands ouvrages et par conséquent ne couvrait plus le groupe des réportations. Le Catalogue fut ainsi divisé en trois sections nettement distinctes : le groupe des opuscules, les grands ouvrages, et le groupe des réportations.

Par bonheur le Catalogue Ambrosien a conservé la physionomie du Catalogue Officiel Primitif : il a gardé le précieux *quorum exemplaria sunt Parisius* en tête de son énumération, dans son titre général :

« Ista sunt opera fratris Thome de Aquino ordinis fratrum predicatorum *quorum exemplaria sunt Parisius* ».

Cette formule d'introduction est ici parfaitement exacte ; car dans le Catalogue Ambrosien, le groupe dit des réportations ne contient que les deux seuls ouvrages de compléments dont on pouvait louer chez le libraire les *petiae* au même titre que les *petiae* qui se rapportaient à la partie des écrits que ces suppléments avaient pour but de compléter.

3. La finale du Catalogue Ambrosien.

Jusqu'à présent, nous n'avons pas prêté attention à la finale du Catalogue Ambrosien :

« Ista sunt opera que complevit frater Thomas de Aquino ordinis fratrum predicatorum, ad honorem beate Marie Virginis et beati Dominici et beati Petri martyris et omnium sanctorum et utilitatem fratrum predicatorum et omnium volentium philosophiam et theologiam addiscere. Deo gratias. Amen, Amen, Amen, dicat omnis homo ».

Cette finale est omise par tous les autres Catalogues.

Comment expliquer cette omission ?

Elle tient tout d'abord à ce que chacun de ces autres Catalogues est plutôt une liste des ouvrages de saint Thomas qu'un véritable catalogue. Nicolas Trévet, en effet, donne l'énumération des écrits du Maître dominicain dans son Histoire des Rois d'Angleterre. Jacques della Lana l'a insérée dans un commentaire sur Dante. Barthélemy de Capoue l'a introduite dans sa déposition au procès de canonisation. Seul le Catalogue Ambrosien demeure un véritable catalogue et il se présente réellement comme tel : « Ista sunt opera fratris Thome de Aquino ». En second lieu, les listes de Nicolas Trévet, de Jacques della Lana et de Barthélemy de Capoue contenaient un groupe de réportations, où s'étaient glissées des œuvres qui ne cadraient plus avec la finale. En revanche, le copiste du catalogue reproduit par l'Ambrosien ne rencontrait point cette difficulté, car, nous l'avons vu, le Catalogue Officiel Primitif, avant les additions, ne contenait que deux réportations.

La finale du Catalogue Ambrosien apparaît donc indubitablement primitive.

Elle correspond parfaitement à la formule d'introduction : « Ista sunt opera fratris de Thome Aquino », et vient terminer très heureusement le Catalogue : « Ista sunt opera que complevit frater Thome de Aquino ».

Elle correspond aussi à la teneur du Catalogue Officiel Primitif qui signale le point exact où saint Thomas en est resté dans ses commentaires inachevés : la première Épître aux Corinthiens et les livres d'Aristote Super libros de Celo *tres*, Super *primum* de generatione, Super *duos* libros meteororum, Super *secundum et*

tertium de anima, Super Politicam, *libros quatuor*, Super *primum* perihermenias.

Une question se pose au sujet du commentaire sur la Politique d'Aristote : saint Thomas a-t-il vraiment commenté *quatre* livres ou n'en a-t-il commenté que *trois* ? Nous avons déjà dit plus haut que la mention du commentaire sur la Politique présentait une difficulté spéciale ; présentement, nous ne pouvons pas la résoudre.

Il y aurait lieu également d'étudier pourquoi le commentaire sur le *De Trinitate* de Boëce est demeuré incomplet ; jusqu'où s'étend au juste la tradition manuscrite ? Ici encore nous ne saurions apporter de solution ferme, faute de donnée précise.

Quant aux opuscules qui sont inachevés, on remarquera qu'ils sont insérés dans une série qui a tout l'air de former un ouvrage et où par suite il eût été plus difficile d'introduire des compléments ; d'ailleurs on observera que très tôt on a éprouvé la nécessité de préciser, par la glose *De fide et spe*, que la *Compilatio theologie* était inachevée.

De la formule générale d'introduction des écrits de saint Thomas : « Ista sunt opera fratris Thome de Aquino » à laquelle fait pendant la clause qui termine le Catalogue : « Ista sunt opera que complevit frater Thomas de Aquino », on pourra rapprocher l'expression qui se trouve en tête de la taxation [1] des livres de saint Thomas publiée en 1286 :

« Hec sunt scripta fratris Thome de Aquino » ;

et aussi celle qui ouvre le Catalogue auquel on a donné le nom de Tabula [2] :

« In ista tabula nominantur omnia scripta sive opuscula FF. magistrorum sive bacal. de Ordine Predicatorum ».

4. Le Catalogue Officiel Primitif a été rédigé d'après des « exemplaria ».

Quand il écrit : « Ista sunt opera *quorum exemplaria sunt Parisius* fratris Thome de Aquino », le Catalogue Officiel Primitif veut indiquer qu'il existe à Paris des *exemplaria* de tous les ouvrages qui prennent place dans son énumération ; mais ne peut-on pas également conclure de cette formule que le Catalogue Officiel a été rédigé d'après des *exemplaria* ? Pour être en droit d'affirmer

1. Denifle, *Chart. Univ. Par.*, t. I, p. 646.
2. Denifle, *Archiv für Litt. und Kirchengeschichte*, t. II, p. 226.

que de tous les écrits de saint Thomas on peut se procurer des *exemplaria* à Paris, il faut bien que l'auteur du Catalogue ait eu sous les yeux ces *exemplaria*. De plus, il reste suffisamment d'indices pour prouver qu'effectivement le Catalogue a été dressé d'après des copies ou « exemplaires » de libraires.

1° Par exemple, le rédacteur emploie deux formules qui ont l'air de se ressembler ; il écrit : « *Quatuor libros* super sententiis» et Opus contra Gentiles quod continet *quatuor libros* ». Et pourtant les formules mêmes nous orientent vers une différence dans la présentation du manuscrit : le commentaire sur les Sentences comprend quatre livres distincts et ces quatre livres forment quatre volumes ; mais le Contra Gentiles qui contient quatre livres ne constitue qu'un seul ouvrage : « *Opus* contra Gentiles quod continet quatuor libros ».

2° La tradition manuscrite a révélé que la collection primitive des Disputes quodlibétiques ne contenait que *onze* quodlibets. Le Catalogue Officiel ne compte, lui aussi, que onze quodlibets : « undecim quolibet disputata », dit Barthélemy de Capoue ; « undecim de quolibet », dit le Catalogue Ambrosien.

3° Au sujet de la Somme, le Catalogue Ambrosien et la liste de Barthélemy de Capoue se contentent de dire : « Tres partes Summe ». On sait que nous avons là la division courante de la Somme théologique. Si l'on se reporte à la taxation des livres de saint Thomas fixée à l'Université de Paris le 25 février 1304 [1] on constate que la division de la Somme est donnée de la façon suivante :

Item, pro prima parte Summe fratris Thome
Item, in secunda parte secundi libri
Item, in ultima parte fratris Thome.

Il est facile de voir que la copie actuelle a sauté dans la taxation une ligne qu'il faut ainsi restituer :

Item, in prima parte secundi libri.

Nous avons donc ici une double division : une division en livres et une division en parties, les deux divisions s'entremêlant assez malencontreusement à propos du second livre. Le Catalogue Officiel Primitif adopte la division en trois parties, division donnée par saint Thomas au début de son œuvre et connue par les libraires, ainsi qu'en fait foi la taxation de 1304.

1. DENIFLE, *Chart. Univ. Par.*, t. II, pp. 107-108.

4° Quant aux Questions disputées, il n'y a aucun doute que le laconisme du Catalogue Officiel tient à ce qu'il se refère à des manuscrits qui jouaient le rôle d'*exemplaria*. Ce que le rédacteur a en vue premièrement, ce sont ces *exemplaria ;* il ne songe pas un seul instant qu'une énumération des Questions disputées eût été bien plus utile qu'une indication de librairie. Le Catalogue Officiel nous dit, en effet :

« De questionibus disputatis partes tres : unam disputavit Parisius, scilicet de Veritate ; aliam in Italia, scilicet de Potentia et ultra ; aliam secunda vice Parisius, scilicet de Virtutibus et ultra. »

Nicolas Trévet a bien remarqué que nous avions affaire à une description de manuscrits : à propos de la troisième partie de ces Questions disputées, il fait allusion à la question qui ouvre ce troisième volume :

« Item et *tertiam partem* De Questionibus disputatis, *quarum initium est De Virtutibus*, quas disputavit cum secundo Parisius legeret. »

Trévet me semble être également dans le vrai, quand il ajoute *et ultra* au *De veritate*, encore que cette mention soit absente du Catalogue Ambrosien et de la liste de Barthélemy de Capoue. Ce que le rédacteur entend désigner, en effet, par les mots *De veritate, De potentia Dei, De virtutibus*, c'est, non pas le groupe des Questions disputées qui porte l'un de ces noms, mais une question seulement, la première de la série. Du reste, le nom des divers groupes de questions disputées vient de la première question qui en ouvre la série : si tout le groupe de questions disputées *De veritate* porte ce nom, c'est que la série commence par la question *De veritate ;* cela est si vrai que le *De veritate* abrite, à partir de la question XXI, un *De bono ;* le *De potentia* a été ainsi désigné parce qu'il débute par la question *De potentia Dei ;* le *De malo* par la question *De malo in communi ;* c'est aussi la raison pour laquelle le *De unione Verbi incarnati* n'est pas nommé : il a été adjoint au *De virtutibus* auquel il fait suite dans les manuscrits.

Nous pourrions disposer graphiquement de la manière suivante l'état des *exemplaria* décrits par le Catalogue Officiel Primitif à propos des Questions disputées :

De questionibus disputatis, partes tres :
I. De veritate (et ultra) ;
II. De potentia Dei et ultra ;
III. De virtutibus et ultra.

La tradition manuscrite révélera sans doute à quels *exemplaria*

de questions disputées fait ici allusion le Catalogue Officiel Primitif. Bernard Gui paraît avoir suivi l'une de ces séries d'*exemplaria* lorsqu'il écrit :

« Scripsit etiam idem Doctor non parva volumina Quaestionum de diversis materiis, per diversos articulos distinguens et prosequens, et elucidans veritatem, quae intitulantur :

Quaestiones de veritate
Item, Quaestiones de potentia Dei
Item, Quaestiones de anima
Item, Quaestiones de virtutibus
Item, Quaestiones de malo
Item, Quaestiones de spiritualibus creaturis. »

Les ouvrages dont le titre est souligné sont ceux qui se présentent selon toutes probabilités en tête de chacun des trois *exemplaria* qui ont servi de base à sa nomenclature.

Il y a lieu pareillement de se demander si la mention des endroits où s'est tenue la dispute de ces questions est primitive dans le Catalogue. En effet, à part le *Contra impugnantes*, aucun autre écrit ne contient de renseignement historique. De plus le mélange d'une indication bibliographique avec une mention locale est assez singulière. Sans que ce point soit sûr, on s'expliquerait facilement l'état actuel du texte en supposant une addition de ce genre :

De questionibus disputatis, partes tres:
unam disputavit Parisius, scilicet De veritate (et ultra) ;
aliam in Italia, scilicet De potentia Dei et ultra ;
aliam secunda vice Parisius, scilicet De virtutibus et ultra.

Mais quoi qu'il en soit de ce point qui ne serait pas sans importance pour la chronologie des Questions disputées, il faut retenir que les Questions disputées sont désignées dans le Catalogue Officiel Primitif par une indication qui se rapporte directement à un arrangement d'*exemplaria*. Le contraire est tout à fait impossible, à savoir que l'on ait arrangé des *exemplaria* d'après le Catalogue Officiel Primitif ; car la mention des Questions disputées, en ce cas, eût été tout autre : au lieu d'avoir le *De questionibus disputatis, partes tres*, on aurait eu une énumération plus explicite de toutes les Questions disputées.

5° Faudra-t-il donc conclure que les opuscules sont, eux aussi, énumérés dans le Catalogue Officiel d'après des *exemplaria*, ou plus exactement d'après un *exemplar*, car il est vraisemblable que les opuscules n'ont formé qu'un seul volume ? En tout cas il y a eu

certainement un *exemplar* d'après lequel a été rédigée toute la série des opuscules.

Le P. Beltràn de Heredia a signalé, en effet, dans sa description des manuscrits de saint Thomas conservés à la bibliothèque du Chapitre de Tolède [1], un manuscrit qui contient précisément les opuscules de saint Thomas selon l'ordre suivi par le Catalogue Officiel Primitif.Ce ms. porte la cote 19-15 et donne les rubriques suivantes :

1. Incipit compilatio theologie edita a fratre Thoma de Aquino, ord. pred.
2. Incipit liber contra impugnantes Dei cultum et religionem.
3. Incipit liber de actionibus occultis nature.
4. (Quia petistis ut tibi scriberem an liceret judiciis astrorum uti).
5. Incipit tractatus de principiis nature.
6. Incipit liber de regimine principum.
7. De spiritualibus creaturis.
8. Incipit liber de rationibus fidei.
9. De perfectione spiritualis vite
10. Incipit liber contra doctrinam retrahentium a religione.
11. Incipit liber de sortibus.
12. Incipit tractatus de forma absolutionis penitentie sacramentalis.
13. Incipit liber contra errores grecorum, editus a fratreThoma, predicatorum ordinis, ad preces Urbani pape.
14. Responsio fratris Thome, super quibusdam articulis.
15. Ad comitissam Flandrie, responsio fratris Thome de Aquino.
16. Ad fratrem Johannem Vercellensem, magistrum fratrum ordinis predicatorum.
17. Ad fratrem Gerardum Bisuntinum.
18. Incipit liber de quiditate et essentia.
19. Incipit liber de mixtione elementorum fratris Thome.
20. Incipit liber de motu cordis.
21. De errore intellectus contra averroistas.
22. Liber de eternitate mundi.
23. Super primam decretalem de summa trinitate et fide catholica.
24. Expositio super secundam decretalem.
25. De articulis fidei et ecclesie sacramentis.

1. P. Beltran de Heredia, *Los manuscritos de Santo Tomas en la Biblioteca del Cabildo de Toledo* dans *La Ciencia Tomista*, mai-juin 1926, p. 405-409.

La première pensée qui se présente à l'esprit est de croire que le manuscrit de Tolède a été arrangé d'après l'ordre du Catalogue Officiel Primitif, et non que le Catalogue Officiel Primitif a été disposé d'après un *exemplar* reproduit dans le ms. de Tolède. Bernard Gui ne dit-il pas :

« Scripsit etiam sanctus Thomas doctor diversos tractatus et libellos, ad instantiam diversarum personarum, quibus, sicut ei mittebant dubia, dabat ipse de veritate responsa. Qui tractatus recollecti in *unius voluminis corpore*, ipsum efficiunt satis magnum et intitulantur communiter opuscula sancti Thomae, et *possunt ordinari in uno volumine ad beneplacitum ordinantis*, quia unus ab alio non dependet. »

L'on serait donc porté à voir dans le ms. de Tolède un volume qui a été arrangé *ad beneplacitum ordinantis* d'après le Catalogue Officiel Primitif.

Et pourtant cette opinion est, semble-t-il, à rejeter ; car si le ms. de Tolède avait arrangé les opuscules suivant l'ordre du Catalogue Officiel Primitif, il aurait probablement reproduit dans ses rubriques souvent peu explicites, les précieux renseignements que contient le Catalogue Officiel sur les destinataires de ces opuscules.

On pourrait s'imaginer également que si le ms. de Tolède ne porte pas de rubrique annonçant le *De judiciis astrorum* (n. 4), c'est que le Catalogue Officiel n'en a pas non plus ; car nous y lisons, on s'en souvient :

« Item, In quibus potest homo licite uti judicio astrorum, ad eundem. »

Or, ici encore, c'est le contraire qui semble vrai. Nous avons conclu plus haut à cause de la mention *ad eundem* et à cause du mot *Item* que le titre du Catalogue Officiel avait été probablement ajouté en marge. Cette addition marginale s'expliquerait de la manière la plus satisfaisante si l'*exemplar* suivi par le Catalogue Officiel n'avait pas porté de titre. Et c'est bien ce que le ms. de Tolède nous incline à penser, puisque lui non plus n'en a pas : il commence, en effet, son traité, directement par l'incipit :

« Quia petistis ut tibi scriberem an liceret judiciis astrorum uti. »

Enfin une troisième difficulté pourrait être soulevée contre cette manière de voir, de ce que le ms. de Tolède contient plus de vingt-cinq opuscules. Il ajoute, en effet :

26. Expositio symboli.

27. De decem preceptis, fratris Thome de Aquino.

28. De septem sollempnitatibus judeorum.

29. Tractatus de predestinatione, fratris Thome de Aquino, ordinis pred.

Il n'en est pourtant rien ; car parmi ces quatre derniers écrits du ms. de Tolède, deux sont des réportations de sermons : les numéros 26 et 27, qui représentent les conférences faites par saint Thomas à Naples pendant le Carême de 1273. On ne peut donc pas parler d'opuscules à leur sujet et il faut considérer le ms. de Tolède comme une véritable collection de vingt-cinq opuscules ; les numéros 26 à 29 sont des traités adventices à cette collection, traités que le copiste avait sous la main ; traités disparates aussi, puisqu'on n'y trouve point les sermons sur le *Pater noster* qui, avec l'*Ave Maria*, a été commenté en chaire par saint Thomas à Naples, en même temps que le Symbole et les dix Commandements. Le cas du ms. de Tolède est le même que celui du ms. 238 de la Bibliothèque Sainte-Geneviève de Paris qui, à une collection de trente-deux opuscules a ajouté une autre série de traités, traités qui, eux, sont tous apocryphes [1].

En définitive, le ms. de Tolède est à considérer comme la copie d'un *exemplar* et non pas comme un manuscrit qui aurait reproduit l'ordre suivi par le Catalogue Officiel ; et c'est là ce qui fait son intérêt, car la même conclusion est à soutenir pour le Catalogue Officiel lui-même ; l'ordre que l'on retrouve dans ce Catalogue Officiel est bien celui d'un *exemplar* semblable à celui qui a servi de base au ms. de Tolède.

En opérant le renversement des deux premières sections des ouvrages de saint Thomas, le Catalogue de Barthélemy de Capoue n'a pas perdu de vue que sa première section provenait d'un *exemplar* ; il a pris soin, en effet, de noter en faisant allusion à une collection d'opuscules :

« Supradicta omnia vocantur opuscula. »

5. Le Catalogue Officiel Primitif a été rédigé a Paris.

La seule mention de cette formule : *quorum exemplaria sunt Parisius* suffit à nous faire pressentir que le lieu de rédaction du Catalogue Officiel Primitif est Paris.

Ce n'est pas le seul indice que nous ayons d'une rédaction pari-

1. Voir P. Mandonnet, *Introduction aux opuscules de l'édition Lethielleux*, 1927, p. XXXI.

sienne du Catalogue. Deux opuscules ont conservé dans leur titre que ces écrits ont été dirigés contre des maîtres parisiens :

« Contra impugnantes Dei cultum et religionem, contra Magistros *Parisienses*, tempore Alexandri pape quarti.

De unitate intellectus, contra Averroystas *Parisienses*. »

Mais surtout le fait que le Catalogue a été rédigé d'après des *exemplaria* évoque un centre d'édition important : le Catalogue lui-même signalant des *exemplaria* parisiens, nous sommes forcé à admettre que c'est bien à Paris et nulle part ailleurs que le Catalogue a été composé.

Les additions elles-mêmes ne peuvent être que de Paris : remarquons, en effet, tout d'abord, que la *Lectura super Johannem*, réportation de frère Raynald de Piperno, a été publiée sur la demande du prévôt de Saint-Omer, Adénulphe d'Anagni, chanoine de Paris. La *Lectura super tres nocturnos*, ainsi que nous avons restitué le texte, fait penser, avec ses trois nocturnes, à une tradition parisienne qui nous est attestée par la Tabula. La *Lectura super Matheum*, réportation d'un maître séculier parisien, nous dirige également vers Paris. Les *Collationes de Pierre d'Andria*, ajoutées postérieurement, ne peuvent que nous mener à la même conclusion ; car on s'explique bien mieux l'absence de l'*Ave Maria* si cette addition a été faite à Paris que si elle a été faite à Naples, où on gardait le souvenir des conférences données par saint Thomas.

Que l'on considère ou non comme une addition, les affirmations de la liste de Barthélemy de Capoue sur le lieu de dispute des Questions disputées, il est à peine besoin de souligner l'intérêt que prend le rédacteur à mentionner Paris.

Le Catalogue Officiel Primitif a donc été rédigé à Paris d'après des exemplaria.

6. Le Catalogue Officiel Primitif a été composé dans l'Ordre de Saint-Dominique.

Certaines autres particularités nous inclinent aussi à croire que le Catalogue Officiel Primitif a été rédigé dans l'Ordre de Saint-Dominique. C'est ainsi que le *De ente et essentia* a été composé par saint Thomas pour *ses frères* et ses compagnons, « ad fratres, et socios », et que le nom de frère Raynald de Piperno, compagnon de saint Thomas, paraît quatre fois en toutes lettres, comme destinataire de la *Compilatio theologie* et du *De substantiis separatis*

et comme réportateur de la fin du commentaire sur saint Paul et de l'explication du premier livre *De anima*. La formule employée par le *De forma penitentie absolutionis sacramentalis*, par la *Declaratio quadraginta duarum questionum* montre pareillement une rédaction dominicaine : l'auteur du Catalogue, en effet, se contente de dire : « ad magistrum ordinis », sans même ajouter « predicatorum ».

Parmi les additions du groupe des réportations, on nous livre le nom des réportateurs dominicains : frère Pierre d'Andria pour les conférences sur le *Pater noster*, sur le *Credo* et sur les dix commandements, frère Raynald de Piperno pour la *Lectura super Johannem ;* on ne nous avertit pas que ce sont là deux Dominicains. En revanche, pour la *Lectura super Mattheum*, on ne désigne pas Maître Léger de Besançon, mais on se borne à nous dire : « quidam secularis parisiensis ».

Du reste, rien n'était plus facile à un Dominicain du couvent de Saint-Jacques à Paris, que de rédiger un catalogue des œuvres de saint Thomas d'après les *exemplaria*. On sait que les *exemplaria* étaient contrôlés par l'Université de Paris ; des règlements qui deviendront de plus en plus sévères au sujet des ventes, des fraudes et des fausses attributions d'ouvrages, avaient été édictés. Or, l'une des ordonnances les plus anciennes fut prise dans le Chapitre des Frères Prêcheurs le 8 décembre 1275. Cette « ordinatio Universitatis Parisiensis de librariis sive stationariis »[1] se termine par ces mots :

« Acta ex deliberatione et statuta sunt hec in congregatione generali Parisius in capitulo fratrum Predicatorum et sigillo Universitatis sigillata vj° idus Decembris, anno Domini M° CC°LXX° quinto ».

La finale du Catalogue Ambrosien confirme de tous points ces déductions. Elle nous montre que le Catalogue Officiel Primitif, dans lequel nous avons réintégré cette finale comme formule de conclusion abandonnée par les autres Catalogues pour les raisons que nous avons dites, a été rédigé, à n'en pas douter, dans l'Ordre de Saint-Dominique. Il n'est pas possible d'en ignorer : frère Thomas d'Aquin de l'Ordre des Frères Prêcheurs a composé ses ouvrages à la louange de la Bienheureuse Vierge et du Bienheureux Dominique et du Bienheureux Pierre Martyr (béatifié en 1253) et de tous les Saints et pour l'utilité des Frères Prêcheurs ». Mais aux Frères Prêcheurs ne s'est pas restreint l'horizon de saint Thomas, ni non plus celui du rédacteur du Catalogue Officiel : les écrits du Doc-

1. Cf. DENIFLE, *Chart. Univ. Par.*, t. I, pp. 532-534.

teur Angélique s'adressant aussi bien « à tous ceux qui veulent apprendre la philosophie et la théologie ».

Il me paraît impossible de préciser le nom du Dominicain du couvent de Saint-Jacques de Paris qui a rédigé le Catalogue Officiel Primitif.

Le nom de frère Raynald de Piperno qui a été mis en avant, est, selon moi, à écarter résolument. Car frère Raynald de Piperno a suivi saint Thomas d'Aquin à Naples et a continué d'y séjourner après la mort du saint en 1274. Or, le Catalogue Officiel ayant été composé à Paris, il faut se tourner vers un frère résidant au couvent de Saint-Jacques.

En outre, il serait difficile de comprendre pourquoi frère Raynald de Piperno se serait nommé quatre fois comme destinataire ou répertateur d'écrits (exclu le groupe des additions faites à la section des réportations), alors qu'il n'aurait nommé ni le lecteur de Venise dont il devait pourtant connaître le nom, ni le lecteur de Besançon, ni le Maître Général de l'Ordre dont il pouvait savoir le nom par l'écrit même de saint Thomas, ni le chantre d'Antioche, ni l'archidiacre de Todi, ni l'archevêque de Palerme.

De plus, comment frère Raynald, qui se serait nommé quatre fois en toutes lettres, aurait-il écrit *ad eundem* pour indiquer le destinataire du *De judiciis astrorum* dans un contexte qui, actuellement, nous fait rapporter faussement les mots *ad eundem* au destinataire de l'écrit précédent : *ad quemdam militem ultramontanum ?*

Enfin, si la critique textuelle que nous avons faite plus haut est juste, pourquoi frère Raynald de Piperno n'aurait-il cité que deux réportations, et, s'il les avait insérées toutes lui-même dans son Catalogue, pourquoi aurait-il omis le commentaire sur l'*Ave Maria* de frère Pierre d'Andria qui a vécu à Naples en même temps que lui ?

Que frère Raynald ne soit pas l'auteur du Catalogue Officiel, cela ne veut pas dire pour autant qu'il ne soit pour rien dans la mise en librairie des ouvrages de saint Thomas. Il est sûr, par exemple, que c'est par ses soins que certains écrits composés à Naples, comme la *Compilatio theologie*, ont été envoyés à Paris et mis dans le commerce.

7. Le Catalogue Officiel Primitif a été rédigé probablement sous Maître Jean de Verceil, vers 1279.

Si le nom du rédacteur du Catalogue Officiel Primitif ne se laisse

pas deviner, peut-on du moins fixer approximativement la date à laquelle il fut rédigé ?

Il est évident que la liste de Barthélemy de Capoue, présentée au procès de canonisation, suppose pour la rédaction du Catalogue Officiel Primitif, une date antérieure à 1319.

Nicolas Trévet écrivant vers 1310 ses Annales des Rois d'Angleterre, le Catalogue Officiel Primitif qu'il utilise remonte plus haut que 1310. Le tableau de filiation des Catalogues que nous avons dressé plus haut ne permet pas de retarder la date de composition des Annales des Rois d'Angleterre sous prétexte qu'il s'est servi du Catalogue de Barthélemy de Capoue : le Catalogue de Nicolas Trévet est indépendant de cette liste du Logothète.

Le Catalogue Ambrosien ne se peut dater avec certitude et le Catalogue de Jacques della Lana a été inséré dans un commentaire que l'on date de 1323-1328 ; cependant saint Thomas y paraît encore sous son appellation de « frère », appellation qui est antérieure à 1323, année de sa canonisation.

En l'absence de toute donnée externe, essayons de voir si le Catalogue lui-même ne nous offrirait pas les éléments d'une solution qui puisse offrir quelque vraisemblance historique.

Les indices d'ordre interne sont extrêmement rares. Il y en a un, pourtant, qui paraît assez expressif : c'est la mention du destinataire de deux opuscules :

De forma penitentie absolutionis sacramentalis, *ad magistrum ordinis.*

Declaratio quadraginta duarum questionum, *ad magistrum ordinis.*

Du fait que le Maître Général est désigné simplement sous cette formule *ad magistrum ordinis*, sans que l'on ajoute *predicatorum* nous avons déjà tiré un des arguments en faveur d'une rédaction du Catalogue dans l'Ordre de Saint-Dominique.

Mais il y a plus. Le Maître Général dont il est ici question et qui n'est pas nommé est connu : c'est Maître Jean de Verceil. Il n'est pas besoin de longues déductions pour le savoir ; car le second des deux opuscules qui lui sont dédiés commence par ces mots : « Reverendo Patri Fratri Joanni, Ordinis Fratrum Praedicatorum, Frater Thomas de Aquino cum debita reverentia se ipsum ad obedientiam promptam ».

Or, puisque le Catalogue Officiel Primitif a été rédigé dans l'Ordre de Saint-Dominique, pourquoi le Maître Général n'est-il dési-

gné dans ces deux opuscules que sous la mention assez laconique de « ad magistrum ordinis » ? Pourquoi ne lui donne-t-on pas son nom, alors qu'il était si facile de le découvrir dans la dédicace même que saint Thomas a faite au début de sa *Declaratio quadraginta duarum questionum ?* Je n'en vois qu'une seule raison plausible ; c'est que le Maître Général Jean de Verceil était encore en vie ; en le désignant sous la simple dénomination de « Magister ordinis », l'auteur du Catalogue ne pensait pas que l'on pût hésiter un seul instant sur sa véritable identité. Tout le monde savait de qui l'on parlait, non seulement du vivant de Maître Jean de Verceil (1265-1283), mais même sous son successeur immédiat Maître Munio de Zamora (1285-1292). Cependant, il est clair que l'expression « ad magistrum ordinis », si elle a la signification que nous entendons lui donner, ne peut se référer qu'à un Maître Général encore en charge, à savoir Jean de Verceil ; car si elle pouvait indiquer le véritable destinataire des opuscules pour les frères qui vivaient sous Munio de Zamora, ainsi rédigée sous le successeur de Jean de Verceil, elle eût été amphibologique.

Admis cette conjecture, — et nous la croyons fondée, — l'on conclura que le Catalogue Officiel Primitif a été rédigé entre la mort de saint Thomas d'Aquin et celle de Jean de Verceil, c'est-à-dire entre les années 1274 et 1283.

Peut-on serrer de plus près la date de rédaction ? Nous pensons que l'on ne serait pas loin de la vérité en adoptant les environs de 1279. Voici pourquoi :

Le Chapitre Général qui s'est tenu à Paris en 1279 porte l'injonction suivante : « Cum venerabilis vir memorie recolende fr. Thomas de Aquino, sua conversatione laudabili et *scriptis suis* multum honoraverit ordinem, nec sit aliquatenus tolerandum quod de ipso vel *scriptis ejus* aliqui irreverenter et indecenter loquantur, *etiam aliter sentientes*, injungimus prioribus provincialibus et conventualibus et eorum vicariis ac visitatoribus universis, quod si quos invenerint excedentes in predictis ? punire acriter non postponant »[1].

Dès lors, il est légitime de supposer qu'une défense aussi solennelle n'a pu être promulguée que si l'on savait quels étaient ces écrits de saint Thomas contre lesquels il était défendu de soutenir telles ou telles opinions. En tous cas, la demande qui tout naturellement se serait posée en présence d'une semblable défense eût

1. *Acta Cap. Gen.*, éd. REICHERT, t. I, p. 204.

été de prier le Maître Général de dresser la liste officielle des écrits de frère Thomas d'Aquin.

Nous nous croyons donc en droit d'avancer qu'en 1279 ou dans les années qui précédèrent ou suivirent immédiatement cette date, c'est-à-dire en définitive aux environs de 1279, le Catalogue Officiel des œuvres de saint Thomas fut demandé par Maître Jean de Verceil au grand centre intellectuel qui avait bénéficié de l'activité de frère Thomas, au couvent de Saint-Jacques. On était là tout à fait en situation pour dresser un tel inventaire. Il suffisait qu'un religieux dominicain relevât les *exemplaria* des libraires, non seulement pour avoir tous les écrits de frère Thomas d'Aquin, mais aussi pour faire connaître à l'Ordre tout entier, ainsi qu'à tous ceux qui s'intéressaient à la philosophie et à la théologie, le moyen pratique de se procurer les ouvrages de saint Thomas : « Ista sunt opera fratris Thome de Aquino, *quorum exemplaria sunt Parisius* ».

Quelques années auparavant, Maître Jean de Verceil avait déjà dû se soucier des œuvres de saint Thomas d'Aquin : c'était aussitôt après la mort de frère Thomas, Le 2 mai 1274, les maîtres de l'Université de Paris avaient écrit au Chapitre Général de l'Ordre une lettre de condoléances [1] dans laquelle on lisait : « Humiliter supplicamus, ut cum quedam scripta ad philosophiam spectantia, Parisius inchoata ab eo, in suo recessu reliquerit imperfecta, et ipsum credamus ea, ubi translatus fuerat, *complevisse* [2], nobis benivolentia vestra cito cummunicari procuret... » Nul doute, comme l'a fort bien conjecturé le P. Mandonnet, qu'en cette circonstance frère Raynald de Piperno fût consulté et qu'il dût se faire un devoir de communiquer à Paris les ouvrages que son maître avait continués ou commencés à Naples. Mais à cela se borne son intervention. On ne peut, en toute hypothèse, lui attribuer la paternité du Catalogue Officiel. La rédaction en fut faite à Paris d'après les « exemplaires » des libraires-stationnaires.

Le religieux dominicain, auteur de ce précieux Catalogue, est resté caché sous l'anonymat. Mais c'est au couvent de Saint-Jacques qu'il faut en faire revenir l'honneur, en même temps sans doute qu'au Maître Général Jean de Verceil, aux alentours de 1279.

---

1. Denifle, *Chart. Univ. Paris.*, t. I, p. 504 ; A. Birkenmajer, *Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*, Münster i. W., 1922, p. 4. — Cf. P. Mandonnet, *Introduction aux Opuscules de l'édition Lethielleux*, pp. III-IV.

2. De ce mot, l'on rapprochera la finale de l'Ambrosien, que nous avons considéré comme appartenant au Catalogue Officiel Primitif : « Ista sunt opera que *complevit* frater Thomas de Aquino... »

IV. — LA VALEUR DU CATALOGUE OFFICIEL PRIMITIF

Avant de porter un jugement de valeur sur le Catalogue Officiel Primitif, il importe d'essayer de reconstituer ce Catalogue en tenant compte de toutes les conclusions établies précédemment.

1. Reconstitution du Catalogue Officiel Primitif.

Pour faire cette reconstitution, nous nous servons surtout du Catalogue de Barthélemy de Capoue. Mais il n'échappera à personne que c'est le Catalogue Ambrosien qui nous sert de guide, car il nous fournit beaucoup d'éléments de solution, corroborés souvent par les listes de Nicolas Trévet et de Jacques della Lana.

1° Tout d'abord nous replaçons en tête et en queue les formules du Catalogue Ambrosien : « *Ista sunt opera fratris Thome de Aquino* » et « *Ista sunt opera que complevit frater Thomas de Aquino...* »

2° Puis nous gardons l'ordre du Catalogue Ambrosien et des listes de Nicolas Trévet et de Jacques della Lana pour l'arrangement des sections.

3° Dans la section des réportations, nous mettons en italiques toutes les additions, rapprochant celles qui dans l'esprit de leur rédacteur doivent être unies, à savoir les trois *Lecturae* précédées du mot *Item*, les *Collationes*, les *Dominicales*.

4° A l'intérieur de chaque section nous reproduisons l'ordre auquel nous nous sommes arrêté en comparant les différents Catalogues entre eux.

5° Nous considérons comme addition postérieure le *Super Cantica*.

6° Nous restituons, au lieu de *Expositionem super quatuor Evangelia ad litteram*, l'ancienne mention *Expositionem super Job ad litteram*.

7° Nous remplaçons les mots *ad eundem*, qui veulent désigner le destinataire du *De judiciis astrorum* et qui actuellement dans leur contexte sont une erreur, par les mots « *ad fratrem Raynaldum de Piperno* » : car c'est là ce qu'entendait dire l'auteur de l'addition.

8° Nous mettons entre crochets, mais non en italiques, les deux opuscules *De judiciis astrorum* et *De regimine Judeorum*. Ces deux opuscules faisaient partie de l'*exemplar* primitif qui a servi de base

à la rédaction du Catalogue Officiel Primitif, mais ont été probablement omis sur la copie utilisée par Nicolas Trévet et Jacques della Lana.

9° Nous mettons entre crochets encore le *De causis* et le *Super politicam* qui manquent dans Trévet, le *primam* et le *decem capitula* du commentaire sur la première Épître aux Corinthiens qui manquent dans Barthélemy de Capoue, le *et ultra* après le *De veritate* que l'on trouve dans Trévet.

10° Nous adoptons la lecture *tres nocturnos psalterii* au lieu de *quatuor nocturnos psalterii* du Catalogue de Barthélemy de Capoue.

11° Nous éliminons le *De fide et spe* et les mots *Supradicta omnia vocantur opuscula* du Catalogue du Logothète.

12° Il nous semble encore que dans le commentaire de saint Paul « reporté » par frère Raynald de Piperno les mots *quam recollegit* sont une formule rédactionnelle qui n'est pas primitive ; aussi la mettons-nous entre crochets.

2. Le Catalogue Officiel Primitif.

Ista sunt opera fratris Thome de Aquino ordinis predicatorum, quorum exemplaria sunt Parisius :

[I]

[1]. Quatuor libri super Sententiis.
[2]. De questionibus disputatis partes tres. [Unum disputavit Parisius, scilicet] De veritate [et ultra]. [Aliam in Italia, scilicet] De potentia Dei et ultra. [Aliam secunda vice Parisius, scilicet] De virtutibus et ultra.
[3]. Undecim quolibet disputata.
[4]. Opus contra Gentiles, quod continet quatuor libros.
[5]. Tres partes Summe.
[6]. Glose super quatuor evangelia.
[7]. Expositio super Job ad litteram.
[8]. Super epistolam ad Romanos.
[9]. Super [primam] ad Corinthios, [decem capitula].
[10]. Super Ysaiam.
[11]. Super Jeremiam.
[12]. Super Threnos.
[13]. [*Super Cantica.*]
[14]. Super Dionysium de divinis nominibus
[15]. Super Boetium de hebdomadibus.
[16]. Super Boetium de Trinitate.
[17]. Super librum physicorum.

[18]. Super libros de celo et mundo tres.
[19]. Super librum de generatione et corruptione primum.
[20]. Super duos libros meteororum.
[21]. Super secundum et tertium de anima.
[22]. Super librum de sensu et sensato.
[23]. Super librum de memoria et reminiscentia.
[24]. [Super librum de causis.]
[25]. Super metaphysicam.
[26]. Super librum ethicorum.
[27]. [Super politicam] [*libros quatuor*].
[28]. Super librum posteriorum.
[29]. Super primum perihermenias.

[II]

[30]. Brevis compilatio theologie, ad fratrem Raynaldum de Piperno.
[31]. Contra impugnantes Dei cultum et religionem, contra Magistros Parisienses, tempore Alexandri pape quarti.
[32]. De operationibus occultis, ad quemdam militem ultramontanum.
[33]. [Item. In quibus homo potest uti judiciis astrorum], *ad fratrem Raynaldum de Piperno*.
[34]. De principiis nature, ad fratrem Silvestrum.
[35]. De regno, ad regem Cipri.
[36]. De substantiis separatis, ad fratrem Raynaldum de Piperno.
[37]. De rationibus fidei, ad Cantorem Antiochenum.
[38]. De perfectione vite spiritualis, contra Magistrum Geraldum.
[39]. Contra doctrinam retrahentium a religione, contra Geraldos.
[40]. De sortibus, ad dominum Jacobum de Tolongo.
[41]. De forma penitentie absolutionis sacramentalis,ad Magistrum ordinis.
[42]. Contra errores Grecorum, ad Urbanum papam.
[43]. Declaratio triginta sex questionum, ad lectorem Venetum.
[44]. [De regimine Judeorum, ad ducissam Brabantie.]
[45]. Declaratio quadraginta duorum questionum, ad Magistrum ordinis.
[46]. Declaratio sex questionum, ad lectorem Bisuntinum.
[47]. De ente et essentia, ad fratres et socios.
[48]. De mixtione elementorum, ad Magistrum Philippum de Castro Celi.
[49]. De motu cordis, ad eundem.
[50]. De unitate intellectus, contra Averroïstas Parisienses.
[51]. De eternitate mundi, contra murmurantes.
[52]. Expositio circa primam decretalem De fide catholica et summa Trinitate,

[53]. et secundam Dampnamus, ad Archidiaconum Tudertinum.
[54]. De articulis fidei et sacramentis ecclesie, ad Archiepiscopum Panormitanum.

[III]

Si autem sibi alia ascribantur, non ipse scripsit et notavit, sed alii recollegerunt post eum legentem vel predicantem, puta :

[55]. Lecturam super Paulum ab undecimo capitulo prime ad Corinthios usque ad finem, [*quam recollegit*] frater Raynaldus de Piperno, socius ejus.
[56]. Lecturam super primum de anima, frater Raynaldus de Piperno, socius ejus.
[57]. *Item. Lecturam super Johannem*, [*qua non invenitur melior*], *quam recollegit idem frater Raynaldus, sed correxit eam frater Thomas.*
[58]. *Item. Lecturam super tres nocturnos psalterii.*
[59]. *Item. Lecturam super Mattheum, quidam scolaris parisiensis*, [*que defectiva est*].
[60]. *Collationes de Pater noster et*
[61]. *Credo in Deum, frater Petrus de Andria.*
[62]. *Collationes de decem preceptis, idem frater Petrus.*
[63]. *Dominicales aliquas et festivas et quadragesimales.*

3. La valeur du Catalogue Officiel Primitif.

Dans le Catalogue que nous venons de reconstituer, il est facile de se rendre compte de ce qui est primitif et des additions qui l'ont complété à différentes reprises. Sont à considérer comme des additions les titres d'écrits que nous avons imprimés en italiques ; tous les autres existaient dès l'origine dans le Catalogue,sauf peut-être ceux que nous avons mis entre crochets; si ces ouvrages n'y ont pas trouvé place primitivement, ce ne fut que pour une raison purement accidentelle.

Dans le jugement de valeur que nous avons à porter sur le Catalogue, il faut évidemment envisager à part ces deux portions très inégales en longueur du Catalogue.

Tenons-nous en d'abord à tout ce qui dans le catalogue est primitif, c'est-à-dire au Catalogue Officiel dégagé de toutes ses additions.

Quelle valeur faut-il lui attribuer ? La valeur d'un Catalogue composé peu de temps après la mort de saint Thomas d'Aquin, au couvent de Saint-Jacques où le maître avait enseigné à deux re-

prises avec un éclat sans pareil, dans un milieu qui se préoccupait constamment de questions intellectuelles, parmi des maîtres que le problème d'authenticité littéraire trouvait très avertis ; la valeur d'un Catalogue rédigé par un frère de saint Thomas, peut-être l'un de ses disciples intellectuels qui avaient suivi ses derniers cours entre les années 1269 et 1272, pendant le second séjour de saint Thomas à Paris ; la valeur d'un Catalogue dressé d'après des *exemplaria*, c'est-à-dire d'après des copies qui eussent été soigneusement contrôlées par l'Université, si un tel contrôle n'avait été rendu bien inutile de par l'intérêt que l'on prenait aux œuvres du maître trop tôt enlevé aux études et à l'Ordre.

En ces conditions, l'on peut être sûr qu'aucune œuvre importante n'a échappé à l'auteur du Catalogue ; car ne devait-on pas trouver chez les libraires les ouvrages du Docteur qui avait fait le renom de l'Université de Paris et dont les maîtres même séculiers étaient si fiers, comme en témoigne la lettre à laquelle nous avons fait allusion plus haut, lettre envoyée au chapitre général de 1274 ?

Mais c'est là une conclusion, nous nous en rendons compte, qui demeure imprécise, en ce sens qu'à parler strictement il reste toujours possible qu'une œuvre de moindre importance ait pu échapper à la mise en librairie et partant à un Catalogue fait sur des *exemplaria*.

Nous pouvons établir les deux propositions suivantes qui marquent bien le point où nous en sommes arrivés :

1° Tout ce qui se trouve dans le Catalogue Officiel Primitif est incontestablement authentique ; il n'y a pas à élever le moindre doute sur la composition des écrits dont le Catalogue Officiel Primitif a conservé le titre : ils sont bien tous de saint Thomas.

2° Tous les autres écrits qui se présentent comme étant de saint Thomas et qui ne sont pas mentionnés dans le Catalogue Officiel Primitif ne sont pas par le fait inauthentiques ; la seule conclusion rigoureuse que l'on puisse formuler à leur sujet, c'est qu'ils n'étaient pas dans le commerce à Paris aux alentours de 1279. Cependant il faut ajouter que de n'être pas dans le commerce à Paris aux alentours de 1279, cela ne constitue pas une bonne note en leur faveur, à moins que l'on ne puisse prouver que le caractère privé de ces écrits, ou toute autre circonstance, les ait empêchés de tomber dans le domaine public des libraires.

Des considérations précédentes il faut excepter les réportations.

Manifestement l'auteur du Catalogue Officiel Primitif n'a pas voulu les mentionner. On le sait, seules ont été citées primitivement les deux réportations de frère Raynald de Piperno qui complètent des ouvrages dont saint Thomas n'avait écrit qu'une partie : ce sont les commentaires sur les Épîtres de saint Paul et sur le *De anima* d'Aristote. Toutes les autres réportations étaient primitivement absentes du Catalogue. Et cela s'explique; il suffit de se rappeler la formule qui introduit ces deux réportations pour s'apercevoir que l'auteur du Catalogue les tient hors de son objectif : « Si *autem* sibi alia ascribantur, *non* ipse scripsit et notavit sed *alii* recollegerunt post eum legentem vel predicantem, *puta* ». Les deux réportations qui sont mentionnées n'ont que valeur d'exemple, *puta*. On ne peut même pas soutenir que pour l'auteur du Catalogue ces deux réportations aient la même importance que les œuvres que saint Thomas a écrites de sa propre main.

Par suite il ne faut pas s'étonner qu'il puisse y avoir d'autres réportations que celles qui sont citées par le Catalogue.

Toutefois, dans cette attitude prise à l'égard des réportations, il y avait quelque chose de regrettable ; car, si une réportation ne vaut pas, en règle générale, un ouvrage composé de la main même d'un maître, cependant l'on peut rencontrer dans une réportation la pensée authentique de ce maître ou bien parce que la copie du réportateur a été prise exactement, ou bien parce que le maître a corrigé lui-même la copie du réportateur. Il fallait donc s'attendre à ce que très tôt l'on cherchât à compléter le groupe des deux réportations, quitte à indiquer quelle note qualitative méritait chacun des ouvrages.

D'autre part, dans l'héritage littéraire de saint Thomas, il se pouvait que l'on retrouvât tel ou tel écrit inachevé ou non mis dans le commerce. Il était naturel qu'on ne voulût pas le laisser perdre ou le faire considérer comme inauthentique.

Or, si nous abordons les additions du Catalogue Officiel, nous pouvons constater que toutes ces additions ou bien sont des réportations comme le commentaire sur saint Jean et sur saint Matthieu et comme les Conférences de saint Thomas à Naples, ou bien sont des écrits qui sont demeurés inachevés et non mis aussitôt dans le commerce comme le commentaire sur le psautier, ou bien sont des écrits qui n'ont pas été livrés au libraire de par la volonté de leur auteur comme les *Dominicales* ou peut-être encore le commentaire sur le Cantique des Cantiques, à supposer qu'il soit authentique. Mais cette constatation relève d'une véritable critique qui

doit s'exercer sur chaque addition en particulier. Le fait de se trouver inscrit au Catalogue Officiel des œuvres de saint Thomas confère déjà une forte probabilité d'authenticité aux ouvrages dont le titre a été ajouté après coup ; mais cette probabilité ne deviendra une certitude que si par des raisons tirées de la mention même qui en est faite ou de l'examen interne de ces écrits ou des renseignements d'ordre externe apportés par les manuscrits, l'on prouve qu'aucun doute ne peut s'élever contre l'authenticité de ces écrits. Si, par exemple, l'on admet l'authenticité du commentaire sur saint Mathieu, c'est tout d'abord parce que le titre de cet ouvrage a été inscrit comme addition au Catalogue Officiel ; c'est aussi parce que dans la formule qui annonce cet ouvrage l'on trouve la mention d'un réportateur ; c'est encore parce que l'on remarque entre la doctrine de ce commentaire et celle des autres ouvrages de saint Thomas une concordance frappante ; c'est enfin parce que les manuscrits de Florence nous fournissent le nom du réportateur en même temps que l'affirmation de la composition par saint Thomas de ce commentaire. Et il en sera de même pour chaque addition.

Il en va tout autrement pour les écrits qui ont été cités dans le Catalogue Officiel dès l'origine de sa rédaction. Le simple fait pour un ouvrage de se trouver dans le Catalogue Officiel Primitif constitue la preuve péremptoire que cet ouvrage est authentique : cette preuve repose sur la critique générale que nous avons faite du Catalogue Officiel Primitif ; rédigé aux alentours de 1279 par un religieux du couvent de Saint-Jacques, d'après les « exemplaires » qu'il avait vus chez les libraires, le Catalogue Officiel Primitif ne peut contenir que des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin.

Le Catalogue Officiel Primitif a donc une valeur indiscutable pour l'authenticité de tous les écrits qu'il contient ; mais on ne saurait lui attribuer une valeur exhaustive ; en d'autres termes, l'énumération du Catalogue Officiel n'épuise pas la liste des ouvrages composés par saint Thomas ; par suite, le Catalogue Officiel ne saurait être considéré comme la nomenclature exclusive de tous les écrits du maître dominicain.

Si cette conclusion, que nous croyons assurée, est juste, il n'y a pas lieu de s'étonner que l'on puisse trouver en dehors du Catalogue Officiel d'autres écrits qui n'y ont pas pris place pour telle ou telle raison. Les deux motifs principaux de l'omission d'un ouvrage par le Catalogue Officiel, nous les avons déjà indiqués : cet

ouvrage est ou une réportation ou un écrit qui n'a pas été mis dans le commerce. L'on ne sera donc pas surpris de voir que le Catalogue Officiel ne contient ni le commentaire sur l'Ave Maria, ni le douzième quodlibet, ni l'office du Saint-Sacrement, ni la consultation à Bernard Ayglier, ni la réponse de saint Thomas au sujet de la doctrine de Pierre de Tarentaise, ni les *articuli iterum remissi*, ni la réponse de saint Thomas *De emptione et venditione*, ni les *Piae preces*. Ce sont là ou des réportations, ou des écrits qui sont devenus pour ainsi dire la propriété de l'Église à cause de leur caractère liturgique, ou des réponses qui ont gardé un caractère privé.

Pour tous les problèmes d'authenticité qui se poseront à propos des œuvres de saint Thomas dont le titre n'a pas été conservé dans le Catalogue Officiel, la critique reprendra ses droits ; une critique qui s'appuiera sur les autres Catalogues, comme celui de Ptolémée de Lucques ou celui de la Tabula ; une critique qui étudiera les points de ressemblance doctrinaux ; une critique qui tiendra compte de tous les renseignements fournis par les manuscrits des écrits de saint Thomas. Tandis que cette critique ne fait qu'apporter une confirmation à l'authenticité clairement affirmée par le Catalogue Officiel au sujet des ouvrages qu'il énumère et qui forment la presque totalité de l'héritage littéraire de saint Thomas, elle devient le principal élément de jugement en regard des écrits dont la mention est absente du Catalogue Officiel.

En définitive, le Catalogue Officiel Primitif constitue une preuve de premier ordre en faveur de l'authenticité des écrits qu'il mentionne. Mais ce serait à nos yeux se leurrer que de lui donner une valeur absolue : cette valeur, hors de pair, n'est ni exhaustive, ni exclusive.

Le Saulchoir, 17 Juillet 1927. P. SYNAVE, O. P.

LA THÉORIE DE L'ABSTRACTION DANS L'ÉCOLE FRANCISCAINE

DE

ALEXANDRE DE HALÈS A JEAN PECKAM

L'objet de cette étude est de rechercher dans quelle mesure, dès leur premier contact, la doctrine aristotélicienne de l'abstraction a pu influencer la doctrine augustinienne de l'illumination. Si nous avons borné notre enquête à l'examen des doctrines de l'école franciscaine, c'est que nous avons cru percevoir dans sa réaction contre la doctrine d'Aristote une continuité que n'explique pas seule la succession de ses docteurs dans la chaire universitaire de l'Ordre. Après l'effort personnel de Guillaume d'Auvergne, l'école franciscaine est en effet la première à opposer un mouvement doctrinal continu aux nouvelles théories du Péripatétisme arabe. Touchant le problème de la connaissance, son effort semble porter sur la conciliation de deux points de vue différents : la genèse empirique de la connaissance aristotélicienne et la vision augustinienne dans la lumière de Dieu. On ne saurait évidemment demander à ce premier contact doctrinal des synthèses de tout point satisfaisantes, aussi n'est-il pas étonnant que nous trouvions chez nos auteurs ces doctrines d'inspiration hétérogène sans voir toujours comment ils ont réussi à les concilier. Ce n'est d'ailleurs pas leur conciliation en elle-même qui nous intéresse ici, mais plutôt les modifications réciproques qui résultèrent de cette première rencontre entre deux doctrines différentes de la connaissance. L'illumination augustinienne et l'abstraction aristotélicienne nous ont paru se faire des concessions mutuelles, dans lesquelles l'abstraction semble d'abord l'emporter sur l'illumination pour lui céder ensuite le pas.

I. — LA THÉORIE DE L'ABSTRACTION CHEZ ALEXANDRE DE HALÈS

§ 1. — Le rôle de l'estimative dans la connaissance sensible.

La théorie de la connaissance sensible chez Alexandre de Halès est, avec celle de Guillaume d'Auvergne, une des premières à bénéficier de l'avènement de la philosophie arabe. Par elle l'angle étroit sous lequel la philosophie augustinienne considérait la connaissance sensible, se trouve tout à coup singulièrement élargi, trop élargi même pour ne pas faire éclater le cadre dans lequel l'Augustinisme avait enfermé la connaissance sensible au profit de l'intelligence. Aussi remarquons-nous déjà chez Alexandre de Halès la préoccupation visible d'accorder les vieilles autorités avec les données psychologiques nouvelles, souci qui s'affirmera avec évidence dans la *Somme de l'âme* de Jean de la Rochelle. Alexandre de Halès doit en effet confronter la noétique augustinienne avec une nouvelle théorie de la connaissance qu'il tient en partie d'Aristote, d'Avicenne et d'Averroès. Dans les textes qui nous intéressent ici, il cite le *De anima* d'Aristote, accompagné du commentaire d'Averroès, et le *Liber sextus naturalium* d'Avicenne.

De ces lectures une première et capitale concession semble avoir résulté dans l'esprit de notre auteur. Il nous dit que le sens reçoit les formes du dehors, en vue de l'abstraction qu'opèrera l'intellect[1]. Cette concession est faite sans même mentionner qu'elle met en question le fondement de la théorie augustinienne de la connaissance et Alexandre de Halès se préoccupe avant tout de montrer l'accord des classifications de la connaissance proposées par saint Augustin et saint Jean Damascène avec celle d'Aristote[2]. En donnant aux termes anciens un contenu d'une inspiration étrangère à leur origine, il arrive ainsi à faire entrer dans la philo-

1. « Intellectus convertit se ad formas abstractas a materia, sensus autem convertit se ad formas in materia ». Alexandre de Halès, *Summa theol.*, t. II, quaest. 47, mem. 1, resolutio, édition nouvelle de Quaracchi, tome II, p. 431, cap. 1, ad 2.

2. Cf. ouvrage cité t. II, quaest. 47 sq. — Édition nouvelle, tome II, quaest. III, page 446 sq. Nous donnons la double référence à l'édition de Venise 1576 et à celle de Quaracchi, parce que le tome II de cette dernière, que les éditeurs nous ont gracieusement permis de consulter sur épreuves n'a pas encore paru.

sophie augustinienne des éléments qui, tout en s'accordant avec elle en partie, ne manqueront pas de lui imprimer une orientation différente.

Une fonction nouvelle, qui provient de la doctrine d'Avicenne, semble d'abord faite à merveille pour compléter celles que saint Augustin, et à sa suite saint Jean Damascène, ont énumérées dans la connaissance sensible, c'est l'estimative.

D'après Avicenne il faut distinguer dans nos puissances d'aperception sensible, celles qui ont pour objet les formes sensibles elles-mêmes de celles qui perçoivent des représentations surajoutées à ces formes, les « intentiones sensibilium ». Et voici la différence de ces deux genres d'objets : est forme ce qui est vu par le sens externe et interne à la fois, ex. la forme du loup, ses contours, sa couleur ; est « intention » ce que l'âme perçoit du sujet de ce sensible sans que cela ait été d'abord perçu par le sens extérieur. Ainsi c'est en lui-même que l'agneau perçoit les « intentions » qu'il possède du loup ; il le perçoit, en effet, comme un objet à craindre et à fuir, alors que ces qualités n'ont aucunement été appréhendées par le sens externe. C'est là une puissance mystérieuse d'aperception, qu'Avicenne appelle « estimative », et dont la fonction semble correspondre dans une certaine mesure, chez les scolastiques franciscains, à l'appréciation des « valeurs » dans la psychologie moderne. Les intentions sont en effet des états psychiques spéciaux, dont la perception externe n'est qu'une cause occasionnelle et qui lui sont donc irréductibles [1].

Pour une doctrine comme celle de saint Augustin, surtout préoccupée de conserver à l'âme ses prérogatives dans l'ordre de la connaissance, le prix d'un pareil apport est évident. Il semble en effet qu'il y ait là une théorie prédestinée à devenir le centre de

1. « Sed virium apprehendentium ab intus quaedam apprehendunt formas sensibiles, quaedam vero apprehendunt intentiones sensibilium... Differentia autem inter apprehendere formas et apprehendere intentionem haec est quod forma est illa quam apprehendit sensus interior et sensus exterior simul. Sed sensus exterior prior apprehendit eam et postea reddit eam sensui interiori... intentio autem est id quod apprehendit anima de sensibili, quamvis non prius apprehendit illud sensus exterior. Sicut ovis apprehendit intentionem quam habet de lupo quae scl. est quare debeat eum timere et fugere quamvis hoc sensus apprehendit ullo modo. Id autem quod de lupo apprehendit sensus exterior primo et postea interior vocatur hic proprie nomine formae. Quod autem apprehendunt vires occultae absque sensu vocatur in hoc loco proprie nomine intentionis... deinde est vis aestimativa quae est vis ordinata in summo mediae concavitatis cerebri apprehendens intentiones non sensatas quae sunt in singulis sensibilibus, sicut vis quae est in ove diiudicans quod ab hoc lupo est fugiendum et quod huius agni est miserendum ». AVICENNE, *Liber VI naturalium*, pars I. c. v, édit. Venise 1508, fol. 5 r. a.

résistance de l'augustinisme contre l'interprétation aristotélicienne de l'abstraction. Et de fait, alors que chez saint Thomas l'estimative deviendra le propre de la psychologie des animaux, chez les augustiniens elle devient, dès Alexandre de Halès, une pièce essentielle de la psychologie humaine. Elle est pour lui la puissance à laquelle viennent aboutir les facultés de la perception sensible et où elles entrent en contact avec la raison [1].

Si, chez Alexandre de Halès, les puissances inférieures de l'âme reçoivent les formes de l'extérieur, ce n'est donc pas sans s'être préparé un retranchement dans les puissances supérieures : au seuil de l'intellect, une faculté spéciale viendra ajouter aux formes reçues du dehors ces intentions du dedans, dont Alexandre n'hésite pas à déclarer qu'elles sont innées [2]. Gardons-nous cependant d'en conclure que l'auteur aurait ainsi maintenu un innéisme proprement dit à côté de la théorie aristotélicienne de la sensation : nous n'avons pas affaire à des idées innées, mais à des intentions de l'estimative telles que la bonté ou la malice d'un objet [3] ; loin d'être en présence d'une orientation vers l'innéisme cartésien, nous touchons ici au fondement d'une théorie caractéristique de la seconde période de l'école franciscaine : celle du jugement comme source autonome de connaissance ; théorie qui, encore affirmée sous réserves au début, finira par prendre sa revanche sur la doctrine de l'abstraction, lorsque, dans la philosophie de saint Bonaventure, elle aura pris pleine conscience de sa signification.

§ 2. — L'intellect matériel.

La doctrine de l'estimative enseignée par Avicenne devait séduire un augustinien par la confirmation qu'elle apportait à la thèse augustinienne de l'hétérogénéité du sensible et de l'intelligible, mais un aristotélicien pouvait à son tour en tirer bon parti.

Loger, dans la vie sensible même, une fonction judicative qui

1. Éd. ancienne : quaest. 47. art. 1 et 2. — Éd. nouv. : t. II, page 434-6. Il y avait d'ailleurs, chez saint Augustin lui-même, des textes qui suggéraient déjà l'introduction possible d'une fonction de ce genre entre le sens (externe ou interne) et la raison, voir, par exemple, *De libero arbitrio*, II, 4, 10 ; Pat. lat., t. 32, col. 1246.

2. « Intentiones vero sunt ab intra innatae ». *loc. cit.* éd. nouv. page 438, art. 2, sol.

3. « Bonitas et malitia, amicitia et inimicitia sunt intentiones quae licet inveniantur in rebus sensibilibus, inveniuntur tamen extra res sensibiles nec ex sensu extrahuntur apud aestimativam ; ergo apud aestimativam secundum se sunt innatae. » Éd. anc., *loc. cit.* — Éd. nouv., p. 436, Contra.

la complétait, n'était-ce pas aussi jeter entre les deux un pont qui permettait d'introduire la doctrine de l'abstraction ? — C'est précisément sur ce point, qu'en critiquant Avicenne, Averroès lui reproche d'avoir quitté Aristote pour lui substituer une philosophie inventée par lui-même [1]. L'estimative, dans laquelle s'achève la connaissance sensible en général, devient, chez l'homme, une fonction rationnelle : la « cogitative », qui est pour Averroès le propre de l'homme [2]. Elle est la préparation immédiate de l'abstraction et partant, la dernière fonction qui appartienne à l'individu et lui permette de rejoindre l'intellect séparé universel. Plus fidèle à la doctrine d'Aristote que n'avait été Avicenne [3], Averroès assigne pour objet à l'intellect les formes de l'imagination, abstraites de la matière. Mais comme ces formes, en passant de l'imagination à l'intellect, doivent avoir de quoi subsister, l'intellect doit leur fournir une matière autre que celle de l'imagination [4]. Or c'est précisément le rôle de la cogitative, de devenir le réceptacle des formes de l'imagination, grâce au jugement de distinction et de comparaison qu'elle opère sur les formes individuelles. Et c'est là, selon Averroès,ce qu'Aristote entendait par l'intellect possible lorsqu'il disait de lui qu'il était corruptible et générable [5]. L'erreur générale aurait donc été de ne pas voir qu'Aristote employait en

1. « Incipit quasi a se » AVERROES, *Com. in Lib. De anima*, III, text. 30, C., édit. Venise 1574, fol. 171.

2. Cf. L'exposé de saint Thomas : « Dicit enim Averroes quod homo differt specie a brutis per intellectum quem Aristoteles vocat passivum, qui est ipsa vis cognoscitiva quae est propria hominis, loco cuius alia animalia habent quandam existimativam naturalem. Huius autem cogitativae virtutis est distinguere intentiones individuales et comparare eas ad invicem ; sicut intellectus qui est separatus et immixtus, comparat et distinguit inter intentiones universales ; et quia per hanc virtutem simul cum imaginativa et memorativa praeparantur phantasmata ut recipiant actionem intellectus agentis, a quo fiunt intelligibilia actu... ideo praedicta virtus vocatur nomine intellectus et rationis de qua medici dicunt quod habet sedem in media cellula capitis. » *Contra Gent.*, II, c. 60. — Référence à Averroès, dans édit. Léonine, t. XIII, p. 419.

3. L'abstraction, chez Avicenne, n'est qu'une préparation à l'émanation directe des formes intelligibles venant de l'intellect agent séparé, Cfr. Et. GILSON, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, t. I, page 41 *suiv.*

4. « Intellecta sunt intentiones formarum imaginationis abstractae a materia, et ideo indigent necessario in hoc habere materiam aliam a materia quam habebant, in formis imaginationis. » AVERROÈS, *De anima* III, t. 29. Venise 1574, fol. 171.

5. « Actio intellectus est alia ab actione virtutis cogitativae quam Aristoteles vocavit intellectum possibilem et dixit eam esse generabilem et corruptibilem et hoc est manifestum de ea cum habet instrumentum terminatum, scilicet medium ventriculum cerebri et homo non est generabilis et corruptibilis nisi per hanc virtutem, et sine hac virtute imaginationis nihil intelligit intellectus materialis ». *Op. cit.*, t. 33, fol. 173.

deux acceptions l'expression d'intellect « possible ou matériel », qu'Averroès appelle de préférence « matériel » [1]. L'intellect matériel s'identifie avec la cogitative, il précède l'abstraction ; tandis que l'intellect possible proprement dit ne reçoit les formes qu'après l'intervention de l'intellect agent. L'un appartient à l'individu et périt avec lui, tandis que l'autre est séparé et commun à tous. Avec Averroès la théorie de l'estimative nous conduit donc en plein Aristotélisme. Alexandre de Halès n'hésite pas à l'y suivre et il semble bien qu'en adoptant la division aristotélicienne de l'intellect telle qu'Averroès la propose, il ait voulu mettre en valeur la doctrine de l'abstraction telle qu'Aristote l'entendait.

Tout d'abord il s'agit pour lui d'accorder la nouvelle division avec les anciennes. L'accord avec la division augustinienne en particulier, nous dit Alexandre de Halès, ne fait pas difficulté, lorsqu'on se représente la différence de point de vue auquel chacun des deux philosophes s'est placé. Si les termes : *ratio, intellectus, intelligentia*, de saint Augustin [2], ne coïncident pas avec l'intellect matériel, l'intellect agent et l'intellect possible d'Aristote, c'est que le premier s'est placé au point de vue de l'objet total de la connaissance, qui comprend à la fois les formes unies à la matière et les formes séparées, tandis que l'autre n'a en vue que les formes connaissables par abstraction [3]. Il devient dès lors aisé de faire coïncider l'intellect matériel et l'intellect possible d'Aristote, en tant qu'ils appréhendent l'intelligible dans ou par le sensible, avec cette première partie de l'intellect, que saint Augustin désigne par le terme « ratio ». Ceci, d'ailleurs, sans nier l'existence des fonctions supérieures qu'Aristote reconnaît également à l'intellect, car l'intellect agent d'Aristote — Alexandre de Halès nous le dira expressément plus loin — comporte, lui aussi, une fonction indépendante de l'abstraction, par laquelle l'intellect possible reçoit directement les formes des intelligibles séparés [4].

1. « Sed in hoc Aristoteles non firmiter manifestavit sententiam suam eo quod superficies sui textus sustinet duo simul : primo scl. quod (intellectus materialis) sit permutabilis secundo vero quod sit separabilis ». AVERROES, *Tractatus de animae beatitudine*, Venise 1574, fol. 354.

2. La classification est tirée du pseudo-augustinien *De spiritu et anima*, Pat. lat., t. 40, col. 782 et col. 786.

3. « In hoc differunt quod illa quae est Augustini accipitur secundum differentias formarum intelligibilium simplicium, illa vero quae est Philosophi accipitur secundum modum perveniendi ad cognitionem illarum formarum intelligibilium quae veniunt ad intellectum per abstractionem a phantasmate sensibili ». Édit. anc., t. II, quaest. 49, mem. 1. — Édit. nouv. tome II, page 448.

4. « In divisione ergo Augustini ratio continebat intellectum materialem et intellectum possibilem prout cognoscunt formas intelligibiles vel in phantasmatibus,

Cette réserve faite, il semble cependant bien qu'en incorporant l'intellect aristotélicien à la « raison » augustinienne, Alexandre de Halès ait conscience d'orienter celle-ci vers une destination que saint Augustin ne lui avait pas assignée. Si, chez saint Augustin, l'âme est supérieure au corps au point de ne pas pouvoir être passive à son égard [1]. Alexandre de Halès tient précisément à ce qu'il y ait une conjonction entre les deux, telle, que la transition des formes devienne possible. L'intellect matériel à ses yeux n'a pas d'autre raison d'être. On pourrait objecter, nous dit-il, que, selon le texte d'Aristote [2] la puissance sensible de l'imagination suffit à mettre les représentations sensibles en présence de l'intellect agent et de l'intellect possible, et qu'Aristote d'ailleurs ne semble connaître que ces deux parties de l'intellect. Mais ce serait mettre l'intellect humain en présence de la connaissance sensible telle qu'elle existe chez les animaux. Alexandre de Halès maintient au contraire l'existence d'un propre de l'homme, et la présence, dans la sensibilité humaine d'une différence spécifique [3]. L'imagination, telle qu'elle existe chez l'animal, ne possède pas de représentations sensibles adaptées à une faculté supérieure ; elle est une perfection-limite et les formes qu'elle possède sont des représentations singulières d'objets singuliers. Il en est tout autrement chez l'homme : là, il faut qu'en vue de l'abstraction, les représentations sensibles aient, en plus de la singularité, le caractère de l'universalité ; ce n'est qu'à ce titre qu'elles peuvent être un point de départ, ou, — comme dit Alexandre de Halès, — une possibilité ultérieure pour une autre faculté. Il devient dès lors nécessaire d'admettre, entre la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle, une perfection intermédiaire qui réunisse en elle les deux caractères revendiqués : la singularité comme terme de la connaissance sensible, l'universalité comme point de départ de la connaissance intellectuelle [4]. Chose curieuse, la raison invoquée

---

vel a phantasmatibus acceptas ; intellectus vero possibilis nihilominus recipiet cognitionem ab agente a parte altera, scl. formarum intelligibilium separatarum ». Éd. anc. quest. citée. — Édit. nouv., tome II, page 368.

1. Voir, notamment, les textes caractéristiques de saint AUGUSTIN, *De musica*, VI, 5, 9 ; P. L., t. 32, col. 1168. VI, 5, 10 ; col. 1169. VI, 5, 12 ; col. 1169-1170.

2. *De anima*, III, cap. 4, éd. Bekker, Berlin 1831, page 429.

3. « Intellectus materialis est ipsius animae ut est actus hominis in corpore ». Quaest. 49, mém. III, art. 2. —Éd. nouv. t. II, page 454, Solutio.

4. « Ille intellectus materialis de quo loquitur Commentator, qui habet species in phantasmatibus, in hoc differt a phantasia quod phantasia habet phantasmata non ut possibilia ulterius ad actum alicuius potentiae intellectivae ; sic est in brutis : bruta enim habent hanc vim tamquam perfectionem non ut possibilem ulterius ad

ici en faveur de l'intellect matériel ne provient qu'en partie d'Averroès. Celui-ci, ainsi que nous l'avons vu, affirme bien son existence comme réceptacle nécessaire des formes qui serviront d'objet à l'abstraction de l'intellect agent, mais ces formes y conservent entièrement leur caractère singulier, l'universalité ne pouvant provenir que de l'action de l'intellect agent [1]. Alexandre de Halès semble avoir suivi sur ce point Avicenne, pour qui l'objet de la sensibilité humaine est intermédiaire entre l'universel et le particulier [2].

Achevée ainsi par une puissance intermédiaire, la sensibilité présente à l'intellect agent un objet préparé et disposé pour son opération [3] ; nous allons voir à présent comment et par quel moyen celui-ci procède.

§ 3. — L'INTELLECT AGENT.

Le problème de l'activité intellectuelle se résout, dans la philosophie aristotélicienne, par les principes métaphysiques de l'activité en général. L'acte de connaissance, par lequel l'intellect s'empare de son objet est, au point de vue métaphysique, un passage du non-être à l'être, un cas particulier du problème du devenir qui trouve sa solution dans la théorie de l'acte et de la puissance. La théorie de l'intellect agent et de l'intellect possible apparait ainsi comme la conséquence d'un principe métaphysique universel qui, vérifié d'abord dans l'expérience physique, se trouve progressivement étendu par Aristote à tous les degrés de l'activité. Aussi est-ce au nom de ce principe qu'Alexandre de Halès nous présente la fameuse distinction des deux intellects : un être ne peut être

---

nobiliorem perfectionem. Unde sicut sensus brutalis non dicitur universalis neque per se neque per accidens, sed solum singularis, sensus vero humanus est utriusque scl. universalis et singularis, ita contingit in vi interiori ut sit phantastica habens phantasmata secundum quod huiusmodi, non ut species abstrahendas ab intellectu ; intellectus vero materialis habet species in phantasmatibus, quas possibile est abstrahi per intellectum agentem, ut uniantur cum possibili. Sic ergo necesse fuit ponere intellectum materialem. » Quaest. 49, mem. 1, art. 2. — Éd. nouv. tome II, page 450.

1. « Et non debet aliquis dicere quoniam virtus cogitativa componit intelligibilia singularia... cogitatio enim non est nisi in distinguendo individua illorum intelligibilium et praesentare ea actu quasi essent apud sensum». AVERROES, *De anima*, III, t. 33, fol. 173.

2. AVICENNE, *Métaphysique*, Tractat. V., cap. 1., Venise 1508, f° 86 v. a. ss.

3. « Vires enim sensibiles praeparant formam intelligibilem ut sit conveniens abstractioni ». Éd. anc., quaest. 49, m. 1, art. 2. Éd. nouv. , page 452, ad obj.

conduit de puissance en acte que par un être en acte ; or l'intellect se trouve par rapport à son objet en état de possibilité [1], état qui est, dans le domaine de l'intellect, l'équivalent de l'état de puissance dans lequel se trouve la matière par rapport à la forme ; il faut donc nécessairement admettre un autre principe, de nature formelle, à l'origine de la connaissance [2]. L'exemple d'une activité toute voisine de l'intellect vient d'ailleurs confirmer la thèse. Dans la connaissance sensible, le sens ne se parfait pas lui-même ; il a besoin de la lumière, soit externe soit interne ; par analogie, nous pouvons donc conclure qu'il y a également dans l'âme intellectuelle un principe qui se comporte par rapport à l'objet intelligible comme la lumière se comporte par rapport à l'objet sensible [3].

Jusqu'à ce point un augustinien, pour qui l'intellect se meut dans la lumière divine, pouvait parfaitement souscrire à la thèse. Mais voici que surgit une question qui va séparer la théorie augustinienne de la connaissance de la théorie aristotélicienne et qui obligera Alexandre de Halès à définir exactement sa position à leur égard : comment faut-il entendre le principe agent de la connaissance intellectuelle ? Sommes-nous en présence d'une lumière extérieure, comme dans le cas des sens, ou avons-nous affaire à autre chose ? La doctrine de l'illumination augustinienne vient se heurter inévitablement à un écueil, qui surgit de la métaphysique aristotélicienne, et que tous les membres de l'école franciscaine vont être obligés de contourner : c'est le principe, que l'être capable de conduire une puissance à l'acte, doit être acte dans le genre même de cette puissance. Le principe de l'abstraction, c'est-à-dire d'une action positive conduisant les formes intelligibles de puissance en acte, doit être un intellect en acte et non pas une lumière extérieure [4]. Alexandre de Halès, et avec lui tous les

1. Cet état de possibilité tient à l'essence même de l'âme. Cfr. plus loin, page 118.

2. « Quae autem sit necessitas ponere has duas differentias, habetur a Philosopho. Dicit enim quod nihil educitur de potentia materiali in actum nisi per id quod est actu ; sed intellectus possibilis dicitur in suo genere potentia materialis ; non ergo educitur in actum nisi per id quod est actu ; illud autem est potentia agens ; erunt ergo duae differentiae. » Édit. anc., quaest. 49, m. 1, art. III. — Éd. nouv., t. II, page 451.

3. « Praeterea sensus non seipsum perficit in sentiendo, sed indiget luce exteriori et interiori, ergo nec intellectus similiter ; erit ergo unum aliquid in anima quod est per modum lucis, ut sicut lux potentia colores facit actu sentiri, ita erit quid in anima quod potentia intelligibilia perducet ad hoc ut intelligantur ab intellectut possibili. » *Loc. cit.*

4. « Sed adhuc posset esse dubitatio utrum hoc agens esset intellectus. Sicut enim agens extra ex parte sensus non est actu sensus sed lux, sic videtur in intellectu. Sed contra hoc est quod nihil potest educere formas intelligibiles de potentia in

augustiniens, se voit ainsi devant l'alternative, ou bien de remplacer la lumière par sa source et d'assigner à Dieu le rôle de l'intellect agent dans notre connaissance, ou bien d'admettre un intellect agent créé. Guillaume d'Auvergne avait cru devoir opter pour la première solution [1] ; Alexandre de Halès semble avoir été le premier à se résigner à la seconde et à faire ainsi le premier pas vers la théorie de la connaissance qui sera celle de saint Thomas. Or, s'il admet l'existence d'un intellect agent créé, Alexandre de Halès, en théologien averti, ne peut pas non plus admettre que ce soit l'intellect agent séparé des arabes, car il lui faut assurer l'immortalité de l'âme individuelle. Le problème qui sera plus tard celui de la fameuse querelle sur l'unité de l'intellect se pose ici dans toute sa clarté. Si l'on admet que l'intellect agent est une substance séparée de l'âme, il faudra réduire toute la substance de l'âme individuelle à l'intellect possible. Mais, outre l'inconvénient d'attribuer à l'intellect individuel une possibilité pure qui n'aurait pas d'analogue dans les puissances inférieures [2], Alexandre de Halès voit à cette thèse une objection, qui nous semble d'une importance capitale, parce qu'elle fait le fond de la position qui sera celle de saint Thomas. Dans le plan de la création, un intellect agent qui serait une substance séparée de l'âme se heurte à un double inconvénient : d'une part, faire de l'intellect humain un intellect qui ne serait pas capable de connaître, alors qu'il est fait pour cela et que les puissances sensitives et végétatives qui lui sont inférieures ont chacune leur suffisance propre [3] ; d'autre part, l'impossibilité d'admettre que Dieu, qui a fait l'âme rationelle à sa ressemblance, ne lui ait pas donné de perfection par rapport à son objet : « non enim videtur quod ita condiderit animam rationalem ad imaginem suam quin ei dederit perfectionem aliquam respectu cognoscibilium » [4]. Nous avons donc un intellect agent parce que l'âme est

actum nisi sit actu in illo genere : propter quod abtrahens formas intelligibiles et uniens eas necesse est quod sit actu intellectus. » *Loc. cit.*

1. Cfr., Et. GILSON, dans *Archives d'hist. doctr. et littéraire du moyen âge*, t. I, page 52 ss.

2. Éd. anc., *loc. cit.* — Éd. nouv., t. II, page 452 ; III, 2.

3. « Sed adhuc dubitaret aliquis utrum sit separatus secundum substantiam ab anima an sit pars ipsius animae. Quod si esset tunc tota substantia animae intellectivae quoad hoc esset in intellectu possibili. — Sed contra hoc est quod inconveniens est ponere partem intellectivam non sibi sufficientem ad intelligendum, cum intellectiva pars sit perfectior sensitiva et vegetativa ; videmus autem vegetativam sibi sufficientem et sensitivam ; multo fortius intellectiva secundum se habebit sufficientiam ad intelligendum. » Éd. anc., quaest. 49, m. 1, art. 3. — Édition nouv., t. II, page 451, art. 3.

4. Éd. anc., quaest. cit., ad sol. — Éd. nouv., page 452, Solutio.

créée à la ressemblance de Dieu et cet intellect est capable d'abstraire les formes intelligibles, tandis que la partie de l'âme qui ne possède pas encore ces formes constitue l'intellect possible. Intellect agent et intellect possible sont ainsi les deux principes constitutifs de l'âme rationnelle, dont l'une lui appartient en raison de sa forme, c'est-à-dire de sa spiritualité, l'autre en raison de sa matière [1], qui lui permet d'être en puissance par rapport à l'objet de la connaissance [2].

De par son origine divine même, l'âme est, dans son principe formel, un esprit qui possède en soi une certaine lumière naturelle. Par cette lumière elle peut agir sur les intelligibles ; par elle aussi, elle est une substance immatérielle, essentiellement séparée du corps, bien que sa partie inférieure lui soit unie.

Alexandre de Halès donne donc à l'âme la perfection qui lui est due en tant qu'elle est un être orienté essentiellement vers la connaissance, et il lui accorde par là même une efficace plus grande que celle que l'illumination augustinienne semblait lui accorder. L'esprit humain est dorénavant capable d'acquérir à lui seul son objet ; la présence de l'intellect agent, joint au travail préparatoire de la sensibilité, suffit à faire passer l'intellect possible de la puissance à l'acte [3]. Mais cette position, si intéressante par la nouvelle

1. Alexandre de Halès professe ici la doctrine de la distinction du principe matériel et du principe formel dans l'âme, qui sera reprise par Jean de la Rochelle et saint Bonaventure ; mais saint Bonaventure refusera précisément de fonder la distinction de l'intellect possible et de l'intellect agent sur la distinction de la matière et de la forme de l'âme. Voir sur ce point Et. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 349.

2. « Intellectus agens et intellectus possibilis sunt duae differentiae in anima rationali, quarum una scl. intellectus agens, est ex parte formae ipsius animae, secundum quod est spiritus, altera vero scl. possibilis est ex parte suae materiae, qua est potentia ens respectu cognoscibilium quae fiunt in ea : et hoc a parte inferiori, qua fiunt mediante sensu principaliter. Nec oportet ponere intellectum separatum in substantia ab ipsa anima sicut lux in sensu separata est in substantia ab ipso sensitivo. Est enim ipse spiritus in se habens lumen quoddam naturale, ratione cuius habet actum intelligibilium, a principio scl. creationis, ex parte scl. illa qua est substantia immaterialis secundum se separata, licet ex alia parte corpori sit coniungibilis : non enim videtur quod ita condiderit animam rationalem ad imaginem suam quin ei dederit perfectionem aliquam respectu cognoscibilium. Ex illa vero parte quae habet hanc perfectionem cognoscibilium ad quandam similitudinem Primi, ex illa est intellectus agens ; quae pars cum obviaverit formae intelligili in phantasmate existenti, abstrahit eam ut sit actu intellecta, et ex illa parte qua non dum habet anima illas formas intelligibiles, dicitur intellectus possibilis. » Éd. anc., quaest. 49, m. 1, art. 3. Sol. — Éd. nouv. page 452. Sol.

3. « Pars ergo intellectiva in anima quae coniuncta est parti sensibili, ex illa parte est possibilis et sufficientiam habet ex agente et viribus praeambulis sensibilibus, ut educatur de potentia ad actum. » *Loc. cit.*, suite, ad 2.

conception de l'univers qui semble se dessiner ici, et qui trouvera son achèvement dans la philosophie de saint Thomas [1], Alexandre de Halès se croit encore obligé de la limiter dans le sens de l'augustinisme. A l'occasion de l'accord que nous signalions entre la division des facultés cognitives chez saint Augustin et chez Aristote, nous avons souligné la réserve qu'Alexandre de Halès introduisait, touchant les fonctions supérieures de l'âme. Voici à présent une objection judicieuse, qui le retient d'abandonner totalement la position augustinienne.

L'intellect agent, bien entendu, suffit comme lumière naturelle à la connaissance de son objet naturel, mais la question ne change-t-elle pas totalement quand il s'agit de la connaissance des vérités qui sont au-dessus de l'intellect humain ? Il y a en effet des formes intelligibles qui sont sur un plan supérieur à l'intellect. Alexandre de Halès cite comme exemple les vérités concernant les choses divines, il pourrait donc s'agir uniquement du plan surnaturel de la connaissance révélée [2], mais il nous semble que l'auteur vise en général les formes pures de la connaissance augustinienne, qui font encore partie de la connaissance naturelle pour autant que celle-ci se distingue de la connaissance surnaturelle dans la théorie de l'illumination. Ce qui nous invite à cette interprétation, c'est la comparaison que nous avons rencontrée plus haut, où l'auteur voit la différence qui sépare la doctrine des facultés d'Aristote de la doctrine augustinienne dans la différence des points de vue : saint Augustin se plaçant au point de vue de la connaissance des formes simples en général, alors qu'Aristote ne pense qu'aux formes abstraites de la sensibilité [3]. La comparaison semble se mouvoir sur le plan de la connaissance naturelle. En adoptant la théorie augustinienne des facultés, Alexandre de Halès paraît donc admettre l'existence d'un domaine de formes intelligibles qui, tout en étant placées en dehors de la portée propre de l'intellect, font encore partie de son objet naturel. Ces formes sont supérieures à l'âme et, puisque l'intellect agent qui appartient à l'âme ne peut suffire à leur connaissance, ne vont-elles pas nous obliger de recourir finalement à un intellect agent séparé ? La question est d'autant plus délicate qu'il a été déclaré expressément que la présence d'une

1. Cfr. Et. Gilson, *ouvrage cité*, page 126.

2. M. Ét. Gilson, dans *Archives d'Hist. doctrinale et litt. du Moyen âge, article cité*, tome I, page 86, interprète le passage en question dans le sens d'une connaissance par révélation. Sans vouloir trancher la question, nous penchons plutôt vers l'interprétation de O. Keicher citée au même endroit.

3. Cfr. Plus haut page 17, note 2, et page 110, notes 3 et 4.

simple lumière ne suffisait pas. Alexandre de Halès est quelque peu embarrassé sur ce point, car logiquement il ne devrait pas faire appel à l'illumination, mais identifier pour ce cas l'intellect agent avec Dieu. Il se contente cependant de dire que nous sommes devant une exception et que l'intellect agent est dit agent, non parce qu'il suffirait à la connaissance de toutes les formes, mais parce qu'il est illuminé de Dieu, intellect agent premier, par rapport à quelques-unes et qu'il devient ainsi capable d'en informer l'intellect possible [1]. Est-ce dire que l'intellect divin joue le rôle d'intellect agent par rapport à ces formes ? La suite du texte semble le supposer puisqu'il conclut : il n'est donc pas nécessaire d'admettre un intellect agent séparé pour toutes les formes. S'il est nécessaire pour quelques-unes il ne peut être autre que Dieu, car la possibilité d'une illumination par les anges est formellement exclue par l'auteur [2]. Mais comment faut-il alors entendre cette intervention divine dans notre connaissance ? Alexandre de Halès ne l'explique que par l'analogie traditionnelle de la lumière visuelle. Comme la lumière est cause effective de notre vision, mais reste ignorée dans sa nature spirituelle prise en elle-même, ainsi la lumière éternelle est cause effective de notre vision intellectuelle, sans que nous la saisissions en elle-même : nous ne percevons que ses reflets dans les objets [3].

Ainsi donc malgré la difficulté qu'Alexandre éprouve à maintenir l'illumination dans le cadre de la métaphysique aristotélicienne, il existe pour lui un domaine supérieur de la connaissance où tout

---

1. « Aliqua forma est intelligibilis quae est nobilior intellectu rationali, sicut sunt ea quae sunt in divinis ; non ergo videtur habere pars intellectiva rationalis posse ad intelligendum illa nisi per aliquid quod est extra illam; necesse est ergo cum illud sit intellectus agens, ipsum esse separatum... Ad id vero quod obiicitur quod aliqua intelligibilia sunt supra intellectum et ita oportet quod cognitio fit per agentem qui est supra intellectum : dicendum est quod agens non dicitur esse actu, quia omnes formas a principio intelligit, sed ab agente primo illuminatur, et iam non respectu omnium, sed quarundam formarum et cum est illuminatus perficit etiam possibilem illo modo, unde non est necesse ponere agentem separatum quoad omnia intelligibilia cognoscenda. » *Loc. cit.*, éd. nouv., page 452.

2. « Dicit Augustinus quod nulla est interposita natura inter mentem et Deum, ut scl. sit aliqua substantia intellectualis velut angelus, per quam formetur et perficiatur ipsa mens, quemadmodum philosophi mentiti sunt, dicentes intelligentiam humanam educi in actum et perfici per intelligentiam angelicam ». ALEX. DE HAL., *Sum. théol.*, tome I, page 31, ad. 3.

3. « Videtur lux se ipsa effective, non tamen seipsa materialiter, hoc est in seipsa, id est in sua spiritualitate et absolutione naturae suae, sed in alia, ut in aere, vel colore. Eodem modo lux aeterna in praesenti videtur seipsa, non tamen in se ipsa, sed in creatura, quae est quasi medium materiale deferens ipsam lucem ad intellectum. » *Op. cit.*, tome I, page 31, ad 1^m.

se passe à la manière de saint Augustin. Et cette attitude, difficilement justifiable au point de vue philosophique, restera jusqu'à saint Thomas la caractéristique d'une théologie qui, tout en prenant conscience de leur diversité, ne sait pas encore délimiter dans la théorie de l'homme, le plan naturel du plan surnaturel.

§ 4. — L'INTELLECT POSSIBLE.

Si le problème de l'intellect agent séparé a pu prêter à discussion chez Alexandre de Halès, celui d'un intellect possible séparé ne se pose même pas. La thèse averröiste de la séparation de l'intellect possible semble, chez notre auteur, avoir d'emblée, cédé la place à un point de vue métaphysique nouveau, duquel tous les êtres créés, et surtout l'âme, apparaissent comme perfectibles par leur essence. La « possibilité » à l'égard de la connaissance découle ainsi de l'essence même de l'âme qui tend à la connaissance comme au moyen d'enrichir son être [1]. L'intellect possible se trouve donc au centre de l'âme ; c'est en lui que viennent se terminer les mouvements reçus du dehors ; c'est de lui également que partent les réactions de l'âmes, car les actes propres à l'homme se guident sur sa perception du bien [2].

D'un autre point de vue, ce qui caractérise l'âme parmi l'ensemble des êtres créés et lui assigne sa place au dernier échelon de la hiérarchie des substances spirituelles, c'est sa « possibilité » à l'égard de la connaissance [3]. L'intellect possible relève donc bien de l'essence de l'âme et s'il ne saurait être question qu'il lui vienne du dehors, on ne saurait davantage lui trouver une origine dans

1. « Sicut est possibilitas prima in esse, ita est in bene esse, sed possibilitas in bene esse non est aliud quam in cognitione et affectione ; erit ergo aliqua potentia in anima rationali secundum quam est possibilis in cognitione ; illa dicitur intellectus possibilis; erit ergo in anima intellectus possibilis ». Éd. anc. quaest. 49, m. III, art. 2. — Éd. nouv., t. II, page 453, probl. I, ad contra.

2. « Intellectus enim possibilis est ad quem terminatur motus qui est ad animam, et ab illo cum se extendit est motus qui est ab anima : cum enim intellectus possibilis sit actu apprehendens bonum, ut tale est principium motus, et ita intellectus possibilis est animae prout est actus hominis ; sed prout est separabilis, non ut sic actus corporis, quemadmodum est dicere de sensitiva. » *Loc. cit.* — Éd. nouv., page 454, ad 4[m].

3. « Sicut est in luce corporali ita est in luce spirituali, sed in luce corporali sic est quod est infimum corpus coeleste quod est receptivum luminis aliunde scl. luna ; sic ergo erit in luce spirituali quod ultima substantia spiritualis est possibilis ad lucem ; sed haec est anima, erit ergo anima rationalis habens intellectum possibilem. » *Loc. cit.* Éd. nouv., t. II, page 453. probl. I ; contra b.

l'union de l'âme avec le corps. Et c'est un point sur lequel un esprit de formation augustinienne ne peut qu'être heureux d'insister. Puisque l'intellect possible tient à la structure métaphysique de l'âme, sa fonction de recevoir des formes intelligibles ne constitue pas une servitude qui le soumette au corps. Ce n'est pas lui qui assure le contact de l'âme avec le corps, ni qui subit son influence ; Alexandre de Halès, comme Jean de la Rochelle le fera après lui, est heureux de sauvegarder ici les prérogatives de l'âme en faisant appel à la théorie de l'intellect matériel. Ce dernier reçoit en effet les formes encore mêlées aux représentations sensibles ; il dépend donc du corps ; mais il n'appartient pas à l'essence de l'âme, au lieu que l'intellect possible lui appartient et ne reçoit les formes qu'après l'abstraction opérée par l'intellect agent, donc dans un état analogue à celui des formes séparées [1]. Le caractère de réceptivité de l'intellect possible est si peu fonction de l'union de l'âme avec le corps, que cet intellect pourra subsister après leur séparation. Il occupe dans l'être humain une position moyenne entre la séparation totale et l'union totale avec le corps et se situe ainsi entre l'intellect matériel et l'intellect agent. L'acte d'intellection qui lui est propre tient également le milieu, entre ce qu'est la compréhension de l'intelligible dans la représentation sensible et ce qu'est la compréhension d'une espèce totalement séparée ; c'est la perception d'une espèce abstraite par l'intellect agent [2]. C'est là sa fonction propre et ce que nous avons constaté au sujet de l'intellect agent se confirme ici : bien que les formes séparées ne soient pas exclues de l'objet de notre intellect, comme elles le seront chez saint Thomas [3], elles ne font déjà plus partie de son objet propre et ce vers quoi l'intellect se trouve essentiellement orienté, ce sont les formes abstraites du sensible. La perception des formes séparées ne lui est d'ailleurs possible qu'en les traitant d'une manière analogue à celles qui proviennent de la matière [4].

1. « Intellectus possibilis non prius intelligit species rerum materialium quam abstrahantur a phantasmate ; sed cum abstrahantur, sunt sicut separatae ; igitur magis se habet ad animam ut est hoc aliquid in se quam ut actus corporis. » *Loc. cit.*

2. « Cum sit triplex differentia intellectus prout supra dictum est, intellectus materialis est ipsius animae ut est actus hominis in corpore, intellectus vero possibilis ut est separabilis a corpore, intellectus vero agens animae quasi separatae a corpore. *Loc. cit.* Sol. — Suum intelligere proportionale medium est inter intelligere speciem in phantasmate et speciem omnino separatam, et hoc est intelligere speciem abstractam a phantasmate. » *Loc. cit.*, ad 1^m.

3. Cfr. *Summa contra gentiles*, III, cap. 43.

4. « Intellectus possibilis est vis apprehensiva quae magis se habet ad formas

Si nous nous demandons, en fin de compte, quel est le procédé intime de l'abstraction elle-même, Alexandre de Halès ne nous fournit guère d'explication. Il nous dit que l'intellect agent actualise les formes qu'il rencontre dans l'intellect matériel [1], mais, pour le reste, il se borne à citer la théorie de Boèce sur la collation de l'universel qu'il trouve en accord avec un passage du « de spiritu et anima » [2]. D'après ces textes, la raison construirait l'universel par la comparaison des singuliers. Il faut voir maintenant comment Jean de la Rochelle, en reprenant la synthèse de son devancier, la corrigera et complétera sur ce point.

II. — LA THÉORIE DE L'ABSTRACTION CHEZ JEAN DE LA ROCHELLE

§ 1. — La définition de l'ame en fonction de l'illumination.

La première des sept définitions de l'âme énumérées par Jean de la Rochelle au début de sa « *Somme de l'âme* » [3], est particulièrement intéressante pour l'examen de la pensée augustinienne qui nous occupe dans la présente étude. « L'âme est une substance incorporelle intellectuelle, en dernière relation perceptrice des illuminations de la cause première ».

Jean de la Rochelle attribue l'origine de cette définition au traité *De motu cordis* d'Alfred d'Angleterre, dont il ignore le nom [4],

abtractas a phantasmate quam ad formas separatas simpliciter : nam si intelligit separatas, intelligit eas aliquo modo ut materiales. » Édit. anc., t. II, quaest. 49, m. III, art. 1. — Éd. nouv. t. II, page 454, n° 2.

1. Cfr. page 115, note 2.

2. « Augustinus in libro de anima et spiritu... ratio est vis quae percipit corporum naturas universales abstractas, ut genera et species, differentias, propria et accidentia. Abstrahit enim a corporibus quae fundantur in corporibus universales naturas, non actione sed consideratione. » *Op. cit.*, tome I, page 27, cap. IV, Contra. Cf. « Ad aliud vero Boethii, dicendum... Modus vero proprius rationis est accipere in collatione : ut unum in multis velut universalem formam in multis singularibus et unum ex alio et post aliud, ut ex principiis conclusionem. *Loc. cit.*, page 28. Resp. Pour le passage du *De spiritu et anima*, voir P. L, tome 40, col. 787. Pour le texte de Boèce, voir *In Porphyrium*, lib. I, P. L., tome 64, col. 84-85.

3. Les textes de la *Summa de anima* (édit. Domenichelli ; Prato 1882) utilisés dans la présente étude ont été corrigés sur les Mss. F. L. 14891 et F. L. 6686 de la Bibl. Nationale.

4. « Definitur autem anima aliquando ut spiritus, aliquando ut anima et spiritus. Ut spiritus autem definitur a quodam sapiente sic, in libro « de motu cordis » :

mais l'interprétation qu'il en donne est tout entière de lui [1]. Dieu, nous dit Jean de la Rochelle en expliquant la définition, est selon l'Écriture le « Père des lumières », cela nous suffit pour garantir la vérité de l'analogie exposée par saint Augustin dans les *Soliloques*. Comme nous savons que le soleil existe, qu'il est lumière et qu'il illumine les êtres, ainsi nous savons de Dieu qu'il existe, qu'il est intelligence et qu'il confère l'intelligence aux êtres. Partant de là, il s'ensuit que toute créature raisonnable, ange ou homme, ne peut faire acte d'intelligence sans être illuminée par Dieu, principe de toute lumière. Or la réception de la lumière a lieu de deux manières. Elle peut faire partie de l'être même qui est illuminé : c'est le cas du feu qui reçoit la lumière de la nature céleste, la « quintessence », avec son être qui est le premier au point de vue existentiel ; ainsi la lumière est connaturelle au feu et coexistente à sa durée. Ce n'est plus le cas lorsqu'il s'agit d'un être qui reçoit la lumière seulement comme détermination ultérieure de son être premier. L'air existe avant de recevoir la lumière et celle-ci ne dépend ni de sa nature ni de sa durée.

Par rapport au principe illuminateur, il faut donc distinguer les êtres selon la nature première ou secondaire de la relation qu'ils soutiennent avec la lumière. C'est par là que l'homme se distingue de l'ange. Celui-ci reçoit la lumière avec son être, il est donc illuminé dès le premier instant de son existence ; mais l'âme ne reçoit la lumière que dans son être secondaire, et c'est ce qui nous explique pourquoi elle n'acquiert l'usage de l'intelligence qu'un certain temps après son entrée dans l'existence ; elle est comparable à l'air qui, de lui-même, est sans lumière, alors que l'ange est comparable au feu, qui la possède par nature. Il résulte de cette dis-

---

Anima est substantia incorporea intellectualis, illuminationum quae sunt a primo, ultima relatione perceptiva. » *Summa de anima*, pars I, cap. 2. édit. Domenichelli, page 106.

1. La définition se trouve dans le prologue du traité d'Alfred d'Angleterre au passage suivant, sans commentaire : « (anima) in se enim considerata, substantia est incorporea, intellectiva, illuminationum quae sunt a primo, ultima relatione perceptiva : ut Aristoteles in metaphysica capitulo quod K. inscribitur, a qua definitione nec Areopagita in sua Hierarchia dissentit. » Dans l'édition de Barach (1878, Innsbruck) l'auteur indique que cette définition est attribuée par Albert le Grand à Alexandre Neckam, auquel Alfred d'Angleterre a dédié le traité. Werner (« *Entwickelungsgeschichte der Mittelalterlichen Psychologie* ») aurait remplacé le nom d'Alex Neckam par celui d'Alexandre d'Aphrodise, sans dire pourquoi. Dans le livre K. de la Métaphysique elle ne se trouverait pas mais se fonde peut-être sur Met. XII. cap. 7, 1072. a. 30. et 1072. b. 20. Il serait plus probable cependant qu'elle ait été empruntée à un commentaire arabe. Quant à la citation de Denis l'auteur note des passages semblables : *De coel. hier.*, cap. I, et *De divin. nom.*, cap. VII.

tinction que l'ange est illuminé par Dieu selon la relation première de son être, et l'âme selon la relation secondaire ou dernière ; et c'est là ce que l'auteur de la définition entendait en disant que l'âme est, *en dernière relation*, perceptrice des illuminations de la cause première [1].

Par première et dernière relation on pourrait aussi entendre le rapport que soutient la créature avec le créateur, en tant que celui-ci est ou sa cause efficiente, ou sa cause finale. Dans ce cas il faut dire que l'ange reçoit la lumière de Dieu comme de la cause efficiente de son être, du fait même de sa création, tandis que l'homme ne la reçoit de Dieu qu'en tant que Dieu est sa cause finale. Après avoir été créé, il doit donc s'approcher de Dieu comme de sa fin dernière pour recevoir de lui la lumière ; dans la mesure de son effort celle-ci augmentera, avec la diminution de la distance qui le sépare de la source [2]. Ce n'est pas là une théorie mystique ; Jean de la Rochelle déclare expressément qu'il ne s'agit pas de la lumière de la grâce ou de la gloire, mais de l'illumination naturelle, telle qu'elle résulte du fait même de la création.

On peut se demander si, dans une pareille doctrine de la nature de l'âme, il peut y avoir place pour une connaissance autre que celle par illumination. Jean de la Rochelle va nous répondre par la théorie des deux faces de l'âme.

§ 2. — Les deux faces de l'ame.

L'âme est la ressemblance de toutes choses, car elle est faite pour saisir leurs ressemblances. Or les choses connaissables se divisent en deux classes : il y en a qui sont intelligibles par elles-mêmes et il y en a qui ne le sont qu'indirectement [3]. Les objets spirituels le sont par eux-mêmes, les êtres corporels ne le sont que par l'intermédiaire de notre corps qui, étant composé de tous les

1. Dans la définition supposée d'origine arabe le « a primo » ne désigne pas nécessairement Dieu, mais pouvait bien originairement signifier l'intelligence de la première sphère céleste.

2. *Summa de anima*, pars I. cap. 3. éd. Domenichelli, page 107.

3. « Cum anima sit omnium similitudo, quia omnium rerum similitudinem est nata comprehendere, intelligibilium per se et spiritualium, corporalium vero mediante corpore, necesse est quod corpus mediante quo recipit omnium similitudines corporum, habeat similitudinem cum omnibus corporibus ; sed hoc non esset possibile, nisi corpus esset compositum ex omnibus corporibus. Relinquitur ergo quod corpus humanum debet esse compositum, ut possit esse organum animae rationalis. » *Summa de anima*, pars I. cap. 36 ; éd. Domenichelli, p. 164.

corps, peut recevoir leurs ressemblances. Selon qu'il s'agit de l'une ou de l'autre de ces deux classes d'objets, l'âme a donc besoin des sens du corps, ou peut se passer d'eux. Nécessaires pour la connaissance des corps, ils sont plutôt des obstacles pour la connaissance des êtres spirituels, et c'est là le fondement de la distinction de saint Augustin qui attribue à la faculté cognitive deux faces, l'inférieure et la supérieure. L'inférieure reçoit du sensible la lumière et son actuation (illuminatur et perficitur) mais la supérieure, étant d'une perfection plus élevée et plus puissante, reçoit sa lumière de la première vérité qui est Dieu. Si les puissances sensibles sont troublées, comme il arrive dans les cas d'aliénation mentale et de phrénésie, l'intellect est bien empêché de s'unir aux formes sensibles dans l'imagination qui conditionne sa partie inférieure, mais la connaissance vers le bas étant ainsi fermée, la connaissance vers le haut lui reste ouverte. L'âme peut continuer à être illuminée par la lumière première ou par les lumières intermédiaires que sont les anges. La preuve en est fournie par les phrénétiques, qui prophétisent et voient des choses cachées, bien qu'ils soient incapables de raisonner sur les sensibles [1].

Cette doctrine des deux faces de l'âme, Jean de la Rochelle la tient autant des arabes et des juifs que de saint Augustin, car son texte est en accord presque verbal avec un passage du traité « de immortalitate animae » de Gundissalinus [2], qui, lui, tenait cette doctrine d'Alagazel et d'Avencebrol [3].

---

1. « Licet intellectus non fiat in nobis sine sensu et imaginatione tamen est sine illis. Unde Augustinus adducit simile sic : ad portum non pervenitur nisi per navem, est tamen esse sine nave in portu. Sic per sensum et imaginationem ad apprehensionem intellectivam. Quo pervento non est necessaria imaginatio vel sensus ad intelligendum immo impeditiva. Vel aliter definiendo faciem virtutis intellectivae duplicem scl. inferiorem et superiorem : in quantum ad inferiorem quae illuminatur et perficitur per comparationem ad sensibilia prout in imaginatione, sed non in quantum ad superiorem secundum quam est nobilis perfectio et potissima, haec enim illuminatur ad primam veritatem. Quantum ergo ad inferiorem indiget sensu et imaginatione, non quantum ad superiorem. Hinc est in phraeneticis et alienatis, quod quamvis impediatur virtus intellectiva quantum ad apprehensionem inferiorem quia uniri debet formis sensibilibus in imaginatione, propter infectionem virtutis imaginativae et confusionem virtutis intellectivae non potest iuvari ; tamen secundum faciem superiorem illuminatur aliquando ab irradiatione quae est illi a luce prima, vel a luminariis mediis scl. angelis. Unde et phraenetici prophetant et multa de sublimibus interdum vident, quamvis prohibiti sint ratiocinari de sensibus istis ». *Summa de anima*, pars I, cap. 43, éd. Domenichelli, p. 189.

2. Cfr. Bulow, *Des Dominicus Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele*, page 21, dans les Beitraege zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Band II, Heft 3. Münster, 1897.

3. *Ouvrage cité*, page 126, note 1, et page 127, note 1.

Afin de bien comprendre la nature de chacune des deux connaissances, nous allons les examiner, l'une après l'autre, chacune dans ses fonctions propres.

§ 3. — La connaissance sensible.

Le problème de la connaissance du monde sensible pose une question préliminaire : l'âme peut-elle subir l'action des corps ? A cette question Jean de la Rochelle semble proposer deux solutions différentes, dont l'une serait la reprise de la position d'Alexandre de Halès et nous acheminerait vers la position thomiste, si l'autre n'introduisait des restrictions dans le sens opposé. Selon la théorie de saint Augustin signalée par notre auteur, l'âme est supérieure au corps et on ne saurait parler d'une passivité de l'âme à son égard. Nul doute qu'à l'origine, le sens de cette affirmation ait été d'exclure la reception des espèces sensibles dans l'âme. Comme Alexandre de Halès, Jean de la Rochelle, dans la première partie de la *Somme* semble abandonner ce point capital de la doctrine augustinienne. Il y a deux manières, nous dit-il, d'entendre la passivité. On peut y voir le fait qu'un être reçoit du dehors ce qu'il ne possède pas en lui-même, et on peut y voir le changement d'un être qui passe de puissance en acte. Les deux modes se rencontrent dans l'âme humaine. Connaître, c'est en effet recevoir une espèce intelligible, et, en ce sens, il y a passivité autant dans l'âme humaine que dans l'intellect des anges. Les espèces sont des passions proprement dites, car elles sont, dans l'être connaissant, une information venant du dehors, et c'est ainsi que Jean de la Rochelle dira en reprenant un passage du *De spiritu et anima* [1] que l'intellect recueille les formes par les passions des sens : « visibiles actualium formas per sensuum passiones colligit » [2].

Quant au passage d'une disposition à une autre dans l'être même, comme en présente le mouvement dans un corps, il suppose la coexistence des contraires et n'est donc pas attribuable aux anges ; mais il est un fait expérimental dans notre âme, car il y a en nous transition d'une affection à une autre et d'une pensée à une autre. Dans les deux cas l'âme est donc passible par sa nature [3].

1. *Summa de anima*, pars II, cap. 9, éd. Domenichelli, page 234.

2. *De Spiritu et anima*, P. L. tome 40, col. 786.

3. « Dicit Augustinus super genesim quia non potest anima passionem recipere a corpore, eo quod superior sit et nobilior... Responsio : Passio est duobus modis. Est enim passio naturalis et innaturalis. Passio naturalis dicitur multipliciter. Primo

Si notre auteur n'admettait la passivité de l'âme que dans le dernier sens, il ne s'écarterait en rien de la doctrine de saint Augustin ; c'est dans ce seul sens que d'autres augustiniens, après lui, attribueront un intellect possible à l'âme, et lui-même, d'ailleurs, dans sa théorie de l'intellect possible, tend à s'y restreindre. Mais le fait qu'il voit dans la connaissance une réception d'espèces venant du dehors, entendue au sens d'une véritable passion de l'âme, semble bien nous orienter ici vers la théorie thomiste de la connaissance. Le texte invoqué met, il est vrai, cette réception d'espèces intelligibles sur le même pied que celle des anges et pourrait donc faire croire qu'il ne s'agit que de l'illumination. Ce texte ne suffirait donc pas à prouver que Jean de la Rochelle ait enseigné une véritable abstraction, mais nous verrons cette conviction se dégager de la façon dont il définira la connaissance par la face inférieure de l'âme.

Quant à la question : comment se fait l'action du corps sur l'âme, l'auteur de la Somme reconnait les difficultés soulevées par le principe augustinien de la supériorité absolue de l'âme. En accord avec ce principe, il reconnait qu'il ne peut y avoir contact du corps avec l'âme, mais, selon saint Augustin même, il faut admettre d'autre part que l'âme souffre par compassion avec le corps. Si donc il n'y a pas contact entre âme et corps comme il y a contact entre deux corps, l'âme est néanmoins liée au corps et, par cette liaison intime, *colligatio*, le corps peut bien d'une certaine manière agir sur l'âme [1]. En proposant cette solution, Jean de la Rochelle ébauche la célèbre doctrine de la « *colligantia potentiarum* » telle qu'elle se trouve chez Pierre Jean Olivi, et se retrouvera plus tard, sous une forme similaire, chez Suarez [2].

modo, generalissime passio idem est quam receptio. Unde omne receptibile passibile : et hoc modo anima et angelus sunt passibiles per naturam, quia recipiunt species intelligibilium et gratiarum. Unde species in anima dicuntur passiones. Sic dicitur passibile a pati, id est ab informatione. Secundo modo generaliter passio est receptio moderata mutatione facta in receptibili ab una dispositione in aliam, ut motus in corporibus ab una dispositione in aliam, praeter contrarietatem in anima motus ab una cogitatione in aliam et ab una affectione in aliam. Et sic forte non est in angelis sanctis. » *Summa de anima*, pars I. cap. 45., éd. Domenichelli, p. 191.

1. « Dolet cum corpore per compassionem ut cum laeditur corpus condolet et compatitur... est actio corporis in corpus et est actio spiritus in spiritum. Actio corporis in corpus est per contactum, actio spiritus in spiritum per applicationem, sicut accidit in daemoniacis... actio vero corporis in spiritum est per colligationem ipsius spiritus ad corpus non per contactum, ut patet in colligatione corporis et animae. » *Summa de anima*, pars I. cap., 47, éd. Domenichelli, page 194.

2. Cfr. Bernhard JANSEN, *Die Erkenntnislehre Olivis*. Berlin 1921. Voir également

Olivi développe en effet le principe de la « colligantia corporis et animae » [1] et en déduit la loi de la répercussion sympathique qui règlerait le jeu des facultés. Jean de la Rochelle semble d'ailleurs déjà en indiquer le sens en esquissant une sorte de parallélisme de relation et d'inclination entre l'âme et le corps. Celui-ci serait le fondement d'un certain symbolisme réciproque qui relie le corps à l'âme malgré l'absence d'une qualité commune aux deux natures [2]. Notre auteur cependant n'en a rien conclu quant au jeu même des facultés ; pour savoir comment il y entend faire agir le corps sur l'âme, nous devons le suivre dans l'explication des nombreuses classifications des facultés qu'il a énumérées [3].

Selon celle qu'il attribue à saint Augustin, il faut distinguer, en partant de l'objet : la connaissance des corps, la connaissance des ressemblances des corps, et la connaissance des objets non corporels.

La première appartient à la puissance cognitive du dehors au sens extérieur. La seconde à la puissance sensitive intérieure, l'imagination. La troisième à la puissance intellectuelle. Quant à la nature de la première puissance, elle est manifestement corporelle : c'est par elle que nous sentons les corps. Notons cependant que ce que nous recevons d'eux n'est pas leur essence ; c'est au moyen des ressemblances qui émanent des corps que nous les connaissons [4].

---

le Compte rendu de cet ouvrage par ET. GILSON, dans la Revue d'Histoire Franciscaine, Juillet-Décembre 1926, page 607.

1. Cfr. Bernhard JANSEN : *Fr. Petrus Johannis Olivi O. F. M. Quastiones in sec. libr. Sententiarum*. Vol. III ; Quaracchi 1926, queastio LXXII. — Olivi y traite la question du mode d'action des corps sur l'esprit et ses facultés : « Sustinendo igitur hanc opinionem Augustini quam et magni doctores secuti sunt, quatuor per ordinem sunt probanda et declaranda. Primum est quod corpus ex se et per se non possit aliquid directe in spiritum... Tertium est quomodo per viam naturalis colligantiae aliquid possit fieri a corpore in animam » (page 17). Voir le développement du principe énoncé par Jean de la Rochelle, page 30 sq.

2. « Item non est simbolum, id est qualitas communis spirituali naturae et corporali ; ergo nec actio nec passio inter eas erit secundum naturam... Ad tertium dicendum, quod licet non sit qualitas communis, est tamen relatio et inclinatio communis. Inclinatur enim anima appetitu et amore naturali, et e converso, ratione cuius est quasi simbolum (animae ad corpus) ». *Summa de anima*, Pars I. cap. 47. Éd. Domenichelli, p. 194.

3. Pour saint AUGUSTIN : *Summa de anima*, pars II. cap. 4. Saint JEAN DAMASCÈNE, cap. 5-9. AVICENNE, cap. 23, nous croyons avec Minges, cité par DE WULF. (*Histoire de la philosophie médiévale*, 5e édition, tome I, page 334,) que l'auteur n'a pas de fait concilié ces théories ; mais il nous semble que, de leur ensemble il se dégage une orientation dominante vers l'aristotélisme. Dans les chapitres décisifs de la fin, il ne s'inspire d'ailleurs plus que d'Avicenne.

4. « Si autem quaeritur, quare adhibita sint media in sensibus ut non perveniat

Ces ressemblances perçues par les sens sont reçues ensuite dans la deuxième puissance. Celle-ci est spirituelle, car c'est par l'esprit et non pas par l'intellect que nous percevons les images. Et, ajoute ici Jean de la Rochelle, par esprit, saint Augustin entendait la puissance intérieure du sens, dans laquelle s'imprègnent les ressemblances [1]. L'auteur pense ici à la matière spirituelle qui, selon la médecine communément admise à son époque, remplit les cavités du corps [2]. Son existence ne fait pas de doute pour lui. C'est dans cette nature spirituelle que se forment les ressemblances, lorsque nous touchons par l'un de nos sens un corps présent ; c'est en elle qu'elles sont introduites, quand elles ont été formées antérieurement et que nous pensons à des objets absents ou imaginés [3]. Tout le jeu de l'imagination, qu'elle soit en état de veille ou de sommeil, s'explique par cette nature spirituelle, et c'est dans les ressemblances offertes par l'imagination que la première des trois fonctions de la puissance intellectuelle trouve son objet. D'après saint Augustin, celle-ci se divise en effet en raison, intellect et intelligence. Or quand le sens perçoit les formes dans la matière, l'imagination les en sépare ; cette puissance, ainsi informée du dehors, se trouve donc transportée au dedans jusqu'à l'intime de l'âme, et c'est

---

sensus in cognitione objecti sine medio, dicendum quod hoc est quia sensibile appositum supra sensum non sentitur. Sensus enim fit per receptionem speciei vel similitudinis objecti, non per receptionem ipsius objecti secundum essentiam. Si enim reciperet sensus essentiam sui objecti nunquam esset sensus contrariorum ». Éd. Domenichelli, p. 257, *Summa de anima*, pars II. cap. 21.

1. « Aliud est inquit (Augustinus) nobis quo corpora sentimus quod quinque sensibus facimus ; aliud quo non corpora sed corporibus similia cernimus ; aliud quo nec corpora nec corporum similitudines inspicimus sed res illas quae non habent imagines et similitudines sicut Deus et ipsa mens rationalis... Primum pertinet ad virtutem cognitivam exteriorem, quae dicitur sensitiva exterior ; secundum ad virtutem sensitivam interiorem quemadmodum imaginatio, tertium ad virtutem intellectivam. Et secundum hoc distinguit Augustinus tria genera visionis. Primum corporale quo per sensus corporis corpora sentiuntur. Secundum spirituale quo corporum similitudines spiritu non mente discernuntur. Et spiritum dicit interiorem virtutem sensus, in qua rerum similitudines imprimuntur. Tertium intellectuale, quo illae res quae nec sunt corpus, nec corporum similitudines habent, conspiciuntur. » *Summa de anima*, pars. II. cap. 4, éd. Domenichelli, p. 225.

2. Cfr. le traité *De motu cordis* d'Alfred d'Angleterre et le *De spiritu et anima* de Costa ben Luca, édition Barach, Innsbruck 1878. Cfr. également la physiologie d'Avicenne dans les *Libri V naturalium*, Venise, 1508.

3. « Certum namque est, hanc esse in nobis spiritualem naturam qua corporum similitudines aut formantur, aut formatae ingeruntur, sive cum praesentia aliquo sensu corporis tangimus et continuo eorum similitudo in spiritu formatur ; sive cum absentia iam nota, vel quae non novimus, cogitamus .» *Summa de anima*, pars II. cap. 4, éd. Domenichelli, p. 221. L'ambiguité de ce texte quant savoir s'il y a réception de formes, ou si elles sont tirées de l'esprit même, est bien celle d'un homme qui hésite par endroits entre saint Augustin et Aristote.

alors que la raison, en considérant ces formes, abstrait leur natur incorporelle, leurs différences et accidents propres, c'est-à-dir tous les universaux. Il est d'ailleurs bien entendu qu'elle ne le perçoit pas en dehors des corps, — car, pour être en dehors, i leur faudrait subsister à part [1], — mais qu'ils sont perçus dan les corps et trouvent en eux leur fondement. La raison en est qu la nature d'un corps, ce qui fait que ce corps est tel corps déter miné, sa quiddité, *n'est pas un singulier, mais un universel* [2].

Nous touchons ici au problème de l'abstraction, dans ce qu'i a de plus délicat et de plus fondamental aussi. S'il y a vraimen abstraction, c'est-à-dire un rapport génétique entre la pensée e la perception sensible, il s'agit d'expliquer comment, de l'obje singulier des sens, nous abstrayons l'objet universel de l'intellect Alexandre de Halès n'avait pas su achever sa doctrine sur ce poin et Jean de la Rochelle — croyons-nous — tente ici une correctio qui, aux yeux de l'historien de la philosophie, en fait un thomism avant la lettre. Dans la doctrine de saint Thomas en effet — nou aurons à revenir sur ce point capital au sujet de saint Bonaventur — l'universel de la pensée s'identifie au point de vue métaphysiqu avec le singulier de la perception sensible. C'est là d'ailleurs l seule solution logique du problème, car rien ne sert, comme l fait Alexandre de Halès, d'affirmer un rapport génétique entr la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle, si, a moment de décrire le comment de l'abstraction, on nous montr un intellect qui forge son propre objet en fabriquant de l'universe avec du singulier. Si l'universel n'est pas contenu dans le singulie et donc ne s'identifie pas d'une certaine manière avec lui, tou est à recommencer. C'est ce que Jean de la Rochelle semble avoi compris, puisqu'il déclare que l'objet universel de l'intellect s'iden tifie avec l'essence même de l'objet singulier des sens. L'analyse d l'objet intellectuel nous confirmera encore dans cette conviction.

Quant aux puissances sensibles chargées de préparer cet objet

1. Cf. La théorie de Boèce, *In Porphyr. Commenti.*, Lib. I, P. L., tome 64 col. 84-85.

2. « Sensus namque formas in materia percipit ; imaginatio extra materiam e eadem vis quae exterius formata sensus dicitur usque ad intimum transducta ima ginatio vocatur. Et intellige eadem in genere cogitationis sensitivae. Ratio ver est ea vis animae quae rerum corporearum naturam, formas, differentias, propria accidentia, percipit, scl. universalia omnia incorporea ; sed non extra corpus, nis ratione subsistentiae. Abstrahit enim a corporibus illa scl. quae fundantur in cor poribus non actione sed consideratione. Natura enim corporis secundum quam cor pus est corpus, nullum utique est corpus, scl. singulare. *Summa de anima*, pars II cap. 4. Éd. Domenichelli, p. 227.

Jean de la Rochelle nous donne le tableau d'ensemble que voici.

Avec Aristote il faut admettre l'existence du sens commun, juge des données particulières des différents sens [1]. C'est la puissance sensitive interne que Jean Damascène et saint Augustin ont subdivisée chacun selon sa manière. Selon Avicenne [2], que l'auteur de la *Somme* expose avec le plus d'ampleur, nous avons d'abord la fantaisie ou le sens commun proprement dit qui se localise dans la cavité antérieure du cerveau. Elle est le centre auquel les cinq sens apportent leurs formes reçues du dehors. On l'appelle aussi « sens formel » parce qu'il est capable de retenir les formes et d'en faire de nouvelles, comme Avicenne le prouve par l'exemple de la goutte d'eau et du cercle. Puisque recevoir et retenir sont deux fonctions distinctes, il faut appeler la première du nom de sens commun et la seconde, imagination [3]. Après l'imagination vient l'imaginative, ou excogitative, qui est localisée dans la cavité cérébrale du milieu. Elle a pour fonction de composer et de diviser les formes sensibles de l'imagination, et c'est d'ailleurs un fait expérimental que nous composons ou divisons les images selon les formes que nous voyons au dehors. En tant que l'imaginative obéit ainsi à la raison qui affirme ou nie la ressemblance avec le réel, nous l'appelons excogitative ; mais en tant qu'elle subit l'ascendant de la puissance animale, comme il arrive dans le sommeil, elle s'appelle imaginative.

A l'excogitative succède l'estimative. Jean de la Rochelle, comme Alexandre de Halès, la tient d'Avicenne. Elle se localise au sommet de la cavité moyenne du cerveau et exerce la charge d'appréhender les représentations immatérielles qui se dégagent des sensibles. Ces représentations sont, comme le montre le fameux exemple du loup et de l'agneau, la bonté ou la malice, la convenance ou disconvenance, l'utilité ou la nocivité de l'objet perçu. Elles sont en partie innées, en partie acquises : ce qui fait que l'estimative elle-même est en partie innée et en partie acquise. En tant qu'elle est est innée l'estimative constitue une certaine prudence de la nature qu'on observe dans les mouvements spontanés des animaux et dans les réflexes humains qui agissent sans connaissance préalable. Ainsi l'enfant qui craint de tomber s'accroche à la robe de sa mère, et l'œil se ferme avant qu'on ait perçu l'objet qui le menace.

1. *Summa de anima*, pars II. cap. 23. Éd. Domenichelli, p. 260.

2. La doctrine est tirée du livre I, c. V, du *Lib. VI. Naturalium*, Venise 1508, fol. 4, v. .

3. *Summa de anima*, pars II. cap. 23, éd. Domenichelli., p. 260.

L'estimative est acquise quand l'expérience d'un mal ou d'un bien, gardée par la mémoire, se présente lors de la perception d'un objet ; ou dans le cas de l'association par ressemblance, quand la forme d'un objet se trouve liée à une représentation évoquée par elle. Ainsi le chien sait parfaitement apprécier le bâton qui le menace et l'os qu'on lui tend, et nous-mêmes discernons à la couleur d'une pomme si elle est mûre et par conséquent bonne à manger [1]. L'importance de cette faculté que nous avons signalée chez Alexandre de Halès, Jean de la Rochelle la souligne ici d'un mot : elle est transcendante, elle atteint un objet immatériel qui ne s'identifie pas avec les formes sensibles.

Après l'estimative vient la mémoire qui recueille et conserve les intentions et, avec elle, nous sommes arrivés au seuil de la faculté intellectuelle. Nous avons à nous demander à présent dans quel rapport celle-ci se trouve avec les puissances inférieures que nous venons de décrire ; l'analyse de son objet nous le dira.

§ 4. — L'objet de l'intellect.

L'intellect étant une puissance immatérielle, son objet ne peut être que l'immatériel ou l'intelligible. Or cet objet n'est autre que la forme ou espèce abstraite de la matière et de ses conditions.

1. « Est autem aestimativa sicut dicit Avicenna vis ordinata in summo concavitatis mediae cerebri, apprehendens intentiones sensibilium, sicut est vis in ove diiudicans quod a lupo est fugiendum et quod cum hoc agno cohabitandum. Est autem ista virtus transcendens, quia apprehensio sua non est formarum sensibilium et materialium sed immaterialium. Bonitas enim et malitia, conveniens et inconveniens, utile et nocivum in se sunt res non materiales nec cadentes in sensu exteriori, tamen sunt accidentia sensibilium et ideo dicuntur intentiones sensibilium. Horum autem est virtus aestimativa quae est quarta virtus sensibilium interiorum. Nota ergo quod aestimatio utilium et nocivorum fit tribus modis. Primus modus est ex cautela naturali, sicut accidit in puero, qui cum elevatur ad standum et existimat cadere, statim adhaeret aliqui ; et cum oculus alicuius debet purgari a lippitudine quod statim ille claudit antequam cognoscat quod sibi accidat ex illo ; et sicut ovis timet lupum naturaliter ; et leonem timent animalia, et aves accipitrem, quia existimant nocivum. Secundus modus est per experientiam, sicut accidit cum aliquis habuerit dolorem vel delicias ab aliqua re, cuius forma descripta est in virtute formali sive imaginatione et intentiones utilitatis vel nocuitatis descriptae in memoria, statim ut apparuerit extra res, res illa erit in aestimationem malitiae vel nocumenti. Hinc est quod canes terrentur a fustibus, vel lapidibus quia existimant nociva, et alliciuntur ossibus quia aestimant delectabilia. Tertius modus est ad modum similitudinis per proprietatem coniunctam ut cum res habet aliquam formam coniunctam cum intentione aestimationis in aliquo sensibilium ; sicut accidit in pomo quod est coloris coccinei, quod sit maturum et dulce et ideo cum videmus pomum coccineum aestimamus dulce. » *Summa de anima*, pars II, cap. 26. éd. Domenichelli, page 267.

Conformément aux deux classes d'objets que nous avons distinguées plus haut, il y a deux catégories d'espèces dans notre connaissance ; les unes sont abstraites par leur nature même, ce sont celles des objets spirituels, les autres par contre doivent leur caractère abstrait à l'activité de l'intellect, désignée par Jean de la Rochelle du terme de *considération* [1] : ce sont les espèces ou ressemblances par lesquelles nous connaissons les corps. Nous les possédons du fait que la nature de l'intellect est supérieure à celle des corps et peut par conséquent exercer son pouvoir sur les formes corporelles [2]. Grâce à ce pouvoir l'intellect appréhende ou abstrait d'une manière étonnante, et cela en passant par les puissances inférieures que nous venons d'énumérer. L'intellect fait d'abord abstraction des sens, puis de l'imagination et de toutes les conditions matérielles comme le sont les contours, le lieu, etc. Il dépouille ainsi les formes jusqu'à la subsistance particulière c'est-à-dire il les dépouille de ce qui fait de tel objet un être singulier, et de ce qui est la dernière des conditions de la matière. Dégagée de la subsistance particulière, la forme est universelle et immatérielle. C'est de cette manière que se constituent les universaux : genres, espèces, différences, les propres et les accidents. Il ne faut cependant pas se représenter cette abstraction comme une opération qui produirait quoi que ce soit dans l'objet ; elle est une pure considération de l'intellect, une vision qui saisit son objet à mesure que les facultés inférieures le lui présentent plus ou moins dégagé de la matière. Il résulte de là que l'abstraction se fait par une série d'étapes, que l'on peut distinguer avec Avicenne de la manière suivante.

D'abord le sens externe reçoit la ressemblance de la forme qui

---

1. « Consequenter est quaerere de objecto virtutis intellectivae. Et cum ipsa sit virtus immaterialis, objectum eius erit immateriale, et hoc est intelligibile. Est autem intelligibile forma abstracta a materia et a conditionibus materiae. Species vero sive formae abstractae a materia quaedam sunt abstractae secundum naturam propriam, ut spiritualia omnia ; quaedam vero per actiones ipsius virtutis intellectivae, id est per considerationem, ut species sive similitudines, quibus cognoscuntur corporalia ». *Summa de anima*, pars II. cap. 35, éd. Domenichelli, page 294. — Pour l'expression « consideratio », à la place de abstraction, Cfr. Boèce. *In Porphyr. Comment.* Lib. I. P. L. t. 64, col. 85 ; voir également *De Consol. phil.* Lib. V. P. L, t. 63. col. 849. De même l'usage qu'en fait Avicenne, dans *Lib. VI naturalium*. Cfr. Ét. Gilson, *art. cité*, Archives, I, p. 41.

2. Il est curieux de voir que le principe de la supériorité de l'âme sert ici pour prouver l'abstraction alors que ce principe à l'origine tendait à nier l'action du corps sur l'âme, sans laquelle il n'est pas d'abstraction proprement dite. On voit comment l'abstraction devenue le signe de la supériorité de l'âme est appelée à se transformer dans cette école, elle sera avant tout le fait de son activité et notamment de sa spontanéité, Cfr. Mathieu d'Aquasparta, plus loin, page 167.

est dans la matière, mais bien que ce ne soit pas la forme même qui est dans la matière qui pénètre dans le sens, celui-ci ne peut saisir la ressemblance hors de la matière. De cette présence de la matière, l'imagination peut se détacher grâce à un pouvoir d'abstraction supérieur à celui des sens, mais la forme ainsi appréhendée reste recouverte des accidents matériels qui lui donnent tel contour et tel lieu dans l'espace sensible. L'estimative s'élève à un degré supérieur encore, car ses représentations, que nous avons déjà caractérisées d'immatérielles, n'ont pas de ressemblance directe avec les formes matérielles. Cependant ses représentations possèdent encore la subsistance particulière en tant qu'elles sont des intentions singulières et liées à des formes sensibles de l'imagination, qui sont singulières. Seule la puissance intellectuelle saisit la forme corporelle dénudée de toute matière, et de la singularité même ; sous son regard, elle est une, simple et universelle [1].

Nous retrouvons donc ici la conclusion que nous avons tirée plus haut. Pour une partie du problème de la connaissance Jean de la Rochelle nous donne la solution que saint Thomas étendra au problème tout entier : l'universel, dans la pensée, c'est l'in-

1. « Formae vero quae sunt per considerationem abstractae, sunt formae quibus cognoscuntur corporalia et ea quae in corporibus fundantur. Cum enim natura intellectus superior sit rebus corporalibus et potestatem habeat super corporales formas, miro modo vel abstrahendi eas vel apprehendendi, abstrahit enim eas primo a sensibus postea ab imaginatione et conditionibus materialibus omnibus, ut figurae situs et huiusmodi. Et sic exspoliatis omnibus conditionibus materiae et singularis subsistentiae, accipit eas abstractas et universales, communes et immateriales, ut genera, species ; differentia, propria, accidentia. Abstractio autem ista fit non actione sed consideratione. Ordinem autem abstractionis formae corporalis secundum Avicennam est dividere hoc modo. Sensus enim exterior ut visus non suscipit formam quae est in materia, sed similitudinem eius, vel ei similem. Non tamen comprehendit eam nisi praesenti materia, vel forma existente in materia. Sensus vero interior vel imaginatio, abstrahit formam maiori abstractione, quia comprehendit formam etiam absente materia. Sed tamen imaginatio non denudat ipsam formam ab accidentibus materiae ut figurae situs et huiusmodi, sub quibus comprehendit eam. Aestimatio vero parum transcendit illum ordinem abstractionis. Apprehendit enim formas quae sunt intentiones sensibilium, non secundum se similitudinem habentes cum formis materialibus, ut bonitas, malitia, conveniens, inconveniens ; sed tamen aestimatio non apprehendit hanc formam exspoliatam ab omnibus accidentibus materiae eo quod particulariter apprehendit eam, et secundum naturam propriam et per comparationem ad formam sensibilem imaginativam sicut patet ex praedictis. Virtus vero intellectiva apprehendit formam corporalem et denudat eam a materia et ab omnibus circumstantiis materiae, et ab ipsa singularitate, et sic apprehendit eam nudam, simplicem et universalem.Verbi gratia cum apprehenditur homo qui praedicatur de pluribus ut una communis natura, et sequestrat eam intellectus ab omni quantitate, qualitate, situ, ubi et singularitate. Nisi enim sic consideratione denudaretur, non posset intelligi ut communis qui diceretur de omnibus. » *Summa de anima*, pars II, cap. 35. éd. Domenichelli, page 285.

dividuel même de la connaissance sensible élevé à l'état d'abstraction.

Les exemples allégués par l'auteur de la Somme ne laissent subsister aucun doute à ce sujet. L'espèce homme n'est que la nature commune à une multitude d'individus, nature que l'intellect a dépouillée de tous les accidents matériels ; ce qui fait qu'elle est saisie par l'intellect comme générale et commune, c'est son état de dénudation. Elle se trouve multipliée du fait qu'elle subsiste dans tel individu par accident, car la subsistance singulière ne lui vient pas de sa nature, mais de la matière qui est la cause de l'individuation. C'est elle aussi qui est cause des autres accidents : quantité, qualité etc. D'où la conclusion qu'on ne connait donc véritablement la forme que lorsqu'on la saisit comme universelle, dégagée de tout ce qui ne découle pas de sa nature [1].

Mais si Jean de la Rochelle conduit ainsi à son achèvement la théorie de la connaissance par abstraction qu'avait ébauchée Alexandre de Halès, il se révèle, lui aussi, bon augustinien, en reprenant à son tour la théorie de la connaissance supérieure.

Ayant donné à l'abstraction son véritable sens, Jean de la Rochelle est à même de mesurer les limites étroites de sa portée ; elle n'atteint directement que les formes physiques, le monde matériel, et notre auteur, d'accord en cela avec toute la tradition augustinienne avant et après lui, ne peut pas se résigner, comme le fera saint Thomas, à n'avoir qu'une connaissance par analogie du monde spirituel. Les formes séparées qu'Alexandre de Halès hésitait à conserver à titre d'objet propre de notre connaissance sans savoir au juste où l'entraînait un pareil abandon, restent pour Jean de la Rochelle ce qu'elles étaient pour les Platoniciens l'objet par excellence de la métaphysique [2]. Et c'est pourquoi

1. « Forma humana substantia et natura est in qua conveniunt omnia singularia speciei hominis aequaliter, cuius est una differentia ; sed quia accidit esse in singulari ut in isto vel in illo, ideo multiplicata est. Hoc autem non est ex natura sui, si enim natura humana esset unde deberet multiplicari, tunc non praedicaretur homo de aliquo uno numero. Si enim humanitas esset ex hoc quod est humanitas Petri tunc humanitas non esset alicuius alterius. Relinquitur ergo quod accidit humanitati ex materia modus iste multiplicationis et divisionis quae est singularibus. Accidunt ei etiam alia praeter hoc, cum enim fuerit in materia acquiritur ei aliquis modus quantitatis, qualitatis, situs et ubi, quae omnia abstracta sunt a natura ipsius... Relinquitur ergo quod forma humana non habet ex sua essentia huiusmodi accidentia ; sed ista ei accidunt propter comparationem ipsius ad materiam. Cum ergo sic apprehenditur verissima est ipsius formae apprehensio. » *Loc. cit.*

2. « Quaedam enim formae sunt simpliciter abstractae a materia et ab omnibus conditionibus ipsius materiae, ut spirituales formae quae appellatae sunt ab ipsis philosophis, formae metaphysicae... quaedam vero non sunt formae abstractae secun-

il demande à la face supérieure de l'âme de nous en donner la connaissance.

§ 5. — La connaissance des formes pures.

La première classe des objets de connaissance, disons-nous, est constituée de formes qui sont abstraites par elles-mêmes et non pas en vertu de l'abstraction de l'intellect. Ces formes ne peuvent être connues, conformément à la doctrine de saint Augustin, que par une vision de l'intellect, dans laquelle nous retrouvons la théorie platonicienne de la contemplation des idées [1]. Grâce à cette vision nous saisissons la forme pure que Dieu a imprimée en notre âme et qui est sa propre ressemblance, l'image de Dieu en nous. Par elle aussi nous connaissons l'âme directement et non à travers l'écran d'une ressemblance : c'est la nature même de l'âme qui est objet et moyen dans la connaissance que nous avons d'elle. En nous servant de l'âme comme ressemblance, nous avons un second moyen de connaître Dieu, car non seulement la forme-image qui lui est imprimée, mais encore elle-même, dans sa propre nature, est faite à la ressemblance du Créateur. C'est ainsi que selon Jean de la Rochelle, nous obtenons une connaissance acquise de Dieu, alors que la connaissance par la forme imprimée est innée.

Par l'âme nous connaissons encore tout ce qui lui est semblable, en elle ou en dehors d'elle : en elle les puissances et vertus, en dehors d'elle les anges. Ainsi se trouve vérifiée la parole de saint Augustin, qui dit que l'âme connaît Dieu au-dessus d'elle, se connaît elle-même en elle-même et connaît l'ange à côté d'elle [2].

---

dum se sicut formae physicae, sive naturales ut ignis et terra, os et caro sed abstrahuntur consideratione per motum et ordinem qui supra dictus est, a materia et conditione materiae. » (Nous lisons « metaphysicae » selon Mss. F. L. 14 891, fol. 53. v. a.) *Summa de anima*, pars II. cap. 35. Éd. Domenichelli, page 287.

1. « Primae formae solum comprehenduntur visione abstracta et intellectuali. Illa enim visio sicut dicit Augustinus comprehendit res quae non habent imagines nisi se ipsas. » *Loc. cit.*, suite.

2. « Formas vero abstractas a materia et circumstantiis, sive a conditionibus omnibus materiae per naturam dicimus formam qua cognoscitur Deus, angelus et ipsa anima, et ea quae sunt in ipsa sicut in subiecto, ut potentiae virtutes et scientiae. Forma vero qua cognoscitur Deus, est similitudo vel imago primae veritatis impressa animae a creatione. Propter quod dicit Damascenus : omnibus cognitio existendi Deum ab ipsa naturaliter inserta est. Imago autem impressa primae veritatis, ducit in cognitionem ipsius cuius est imago. Forma ergo qua cognoscitur ipsa anima et angelus, est ipsa anima rationalis ; quae cum utitur se ut similitudine, cognoscit se et intelligit referendo ad se. Cum vero utitur se ut similitudine referendo ad alterum, sic aut utitur se ut similitudine referendo ad aliud ad cuius

Nous avons à nous demander à présent de quels moyens dispose l'intellect lui-même dans ces deux modes de connaissance.

§ 6. — Les fonctions de l'intellect.

Avec Aristote, nous dit Jean de la Rochelle, il faut admettre l'existence d'un intellect passif et corruptible appelé « matériel », et d'un intellect incorruptible et séparable. L'intellect matériel est la partie inférieure de l'intellect, unie à la puissance sensible et destinée à recevoir les espèces intelligibles contenues dans les phantasmes. Il est nécessaire de l'admettre, car sans lui on ne saurait expliquer comment l'intellect séparable peut saisir les espèces abstraites des phantasmes. Ces espèces intelligibles sont contenues matériellement dans les phantasmes de l'activité sensible, et c'est la continuité établie avec elle par l'intellect matériel qui rend possible l'abstraction. Notons aussi que l'intellect matériel n'est qu'une résultante de l'union de l'âme et du corps, et qu'il n'existe que durant cette union. On l'appelle aussi « rationalité » et c'est de là que la cavité moyenne du cerveau est dite logique ou rationnelle. Le nom de rationnalité lui vient de sa fonction, qui est de recevoir l'universel contenu dans le particulier, bien qu'il soit incapable de le recevoir en tant qu'universel [1]. Ceci est l'affaire de l'intellect séparable, dans lequel il faut distinguer l'intellect possible et l'intellect agent [2].

---

imitationem facta est supra se, et sic iterum cognoscit Deum per modum acquisitionis. Aut utitur se ut similitudine referendo ad alterum ad cuius imitationem facta non est, sed quod in imitatione ipsius est, et sic cognoscit angelum ut iuxta se, id est secundum proportionem et comparationem ad se. Et hoc est quod dicit Augustinus : anima cognoscit Deum supra se, se in se, et angelum iuxta se. » *Summa de anima*, pars II. 35. Éd. Domenichelli, page 284.

1. « Sciendum igitur est quod est intellectus passivus et corruptibilis, qui dicitur ab Aristotele materialis, et est intellectus incorruptibilis et separabilis. Intellectus autem passivus est vis inferior partis intellectivae coniunctae sensibili, quae recipit species intelligibiles in phantasmatibus. Oportet autem hanc vim esse, ut intellectus qui est separabilis species abstractas a phantasmatibus intelligeret. Et haec est vis continuans actus virtutis intellectualis cum actibus virtutis sensibilis. Haec enim ex phantasmatibus offert materialiter species intelligibiles abstrahendas. Haec autem virtus nunquam est animae rationalis, nisi dum coniungitur ad corpus. Et nominatur sicut dicunt alio nomine rationalitas a qua dicta est media cellula cerebri logistica sive rationalis. Dicta est autem rationalitas aut ratio, quia potens accipere universalia in particularibus, quamvis non universale per modum universalis. » *Summa de Anima*, II. cap. 36. Éd. Domenichelli, page 288.

Note : D'après les Mss. F. L. 6686 et 14891 fol. 53, v. b. B. N. nous lisons « universalia » pour « utilia » de l'édition Domenichelli, page 289.

2. « Intellectus vero separabilis assignantur differentiae secundum duos modos

Remarquons que Jean de la Rochelle reprend ici exactement la doctrine d'Alexandre de Halès, avec la tendance que nous avons signalée chez lui. En attribuant la fonction de recevoir les espèces du sensible à une faculté qui résulte de l'union de l'âme et du corps et qui ne s'identifie pas avec l'intellect possible, il veut manifestement sauver le principe de la supériorité de l'âme. L'intellect possible, qui appartient avec l'intellect agent à l'âme seule et est séparable avec elle du corps, n'est pas en contact direct avec le sensible ; il reçoit de l'intellect agent ce que celui-ci a puisé dans l'intellect matériel. Il joue le rôle quasi matériel par rapport au rôle quasi formel de l'intellect agent, mais en tant qu'il est pure possibilité comme le panneau sans peinture [1], comme l'est la puissance par rapport à l'acte. Il passe de la puissance pure aux différentes étapes de l'acquisition du savoir, comme le montre si bien l'exemple du savoir-écrire, dans l'enfant qui ne le possède pas encore, dans l'adulte qui le possède à moitié, dans l'écrivain parfait qui n'écrit pas actuellement et dans l'écrivain exerçant son art. Avec Avicenne, Jean de la Rochelle distingue ces quatre étapes : la première *(intellectus materialis)* [2] comparable à la matière première qui, ne possédant aucune forme, est susceptible de les recevoir toutes ; la seconde *(intellectus in habitu)* est cette même puissance munie de dispositions, c'est l'intellect investi des principes qui sont connus par eux-mêmes comme « le tout est plus grand que sa partie » etc. ; la troisième *(intellectus adeptus)* [3] est l'intellect achevé *(perfectus)* qui, en plus des principes, possède les conclusions qui en découlent, mais sans les considérer en acte. La quatrième est l'intellect faisant usage de ses dispositions *(intellectus accomodatus)*, terme du passage de l'intellect possible à l'acte. Or, selon Avicenne, tout ce qui se meut de puissance en acte est mu par une cause productrice de ce mouvement ; il faut donc qu'il y ait une cause en vertu de laquelle on puisse expliquer pourquoi, dans

---

Unus est secundum differentiam naturae, secundum quod distinguitur virtus intellectiva per duas differentias, intellectum scl. possibilem et intellectum agentem. » *Loc. cit.*

1. « Nota quod duplex est natura intellectus. Una est quasi materialis altera quasi formalis. Una est possibilis ut tabula nuda ab omni pictura, sed susceptibilis omnium picturarum nullam habens actu, sed possibilis ad omnes. Et hic est possibilis intellectus. *Loc. cit.*, suite.

2. Cet intellect matériel n'est pas à confondre avec celui que nous avons décrit plus haut, Cfr. l'origine de cette ambiguité dans les termes chez Alex. de Hal. page 15 et suiv.

3. Les Mss. 6686 donne « in effectu » pour « adeptus », mais le Ms. 14891 fol. 53. v. b. confirme cette leçon de l'édition Domenichelli.

le domaine des intelligibles, nos âmes passent de puissance en acte : c'est l'intellect agent. Jean de la Rochelle reprend ici les paroles d'Avicenne en disant qu'il n'y a que l'intelligence en acte qui donne la forme intelligible [1], ce qui lui fait dire en réalité beaucoup plus qu'il ne veut, car, chez Avicenne, cela signifie que c'est l'intelligence de la première sphère qui donne les formes [2]. Jean de la Rochelle, néanmoins, n'entend nullement faire de l'intellect agent une intelligence séparée. Pour lui, l'intellect agent se définit comme la lumière intelligible de la vérité première, qui nous est imprimée par nature, et qui nous appartient donc en propre. Ici, comme chez Alexandre de Halès, l'illumination a été reconnue insuffisante et a été remplacée par une source de lumière intellectuelle qui fait partie de l'âme. Et de même son existence se prouve par la raison théologique de l'« imago » que nous avons vu apparaître chez Alexandre de Halès. Dans le texte du psaume « la lumière de Votre face est fixée sur nous », il ne s'agit plus pour Jean de la Rochelle de l'illumination mais d'une lumière qui est partie intégrante de notre nature [3], lumière qui est pour notre auteur ce que sera l'idée d'infini pour Descartes, la marque de l'ouvrier sur son ouvrage, le sceau de la ressemblance divine [4].

Mais une fois admis de nécessité dans la connaissance inférieure, l'intellect réclame sa place dans la connaissance supérieure. Et cette conséquence logique, qui obligeait Alexandre de Halès à

1. « De intellectu autem agente quod sit, sic probatur ab Avicenna. Anima humana prius est intelligens in potentia, postea intelligens in effectu. Omne autem quod exit de potentia in effectum, non exit nisi per causam, quae educit illam de potentia in effectum. Est ergo haec causa, quare animae nostrae in rebus intelligibilibus exeunt de potentia in effectum. Sed causa dandi formam intelligibilem non est nisi intelligentia in effectu ; necessario igitur est intellectus agens. » *Summa de anima*, pars II. c. 36. Éd. Domenichelli, page 290.

2. Cfr. AVICENNE *Lib. VI naturalium*, cap. 5, pars V,. édition Venise 1508. fol. 25. r. b. cité dans Et. GILSON, Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age tome I, page 40 ss.

3. Cfr. Et. GILSON, *ouvrage cité*, page 88.

4. « Altera (natura intellectus) vero est agens ut lumen. Est enim lumen intelligibile primae veritatis nobis per naturam impressum, semper agens sicut lux irradians semper de quo Psalmus : Signatum est super nos lumen vultus tui Domine. Et se habet ad species intelligibiles manifestandas sicut lux ad colores, sicut dicunt philosophi. » *Summa de anima*, II, cap. 36. Éd. Domenichelli, page 289.

« Quod autem intellectus humanus non sit separatus a substantia animae, immo sit quaedam differentia virtutis partis intellectivae, probatur per psalmistam : Signatum... igitur est in suprema parte animae, et ideo dicitur, super nos est signatio luminis similitudinis divinae. Habemus ergo diem seu lumen impressum a creatione ad cognoscenda intelligibilia. Sed hoc est quod dicimus intellectum agentem. » *Summa de anima*, II. cap. 37.

l'identifier avec Dieu, Jean de la Rochelle l'accepte sans scrupule. Avec une précision surprenante, il détermine les cas dans lesquels Dieu remplit le rôle d'intellect agent dans notre connaissance. Voici sa solution :

Avec l'autorité de l'Écriture, de saint Augustin et de Denis, on peut également soutenir trois thèses. Avec saint Augustin on peut prouver que l'intellect agent s'identifie avec Dieu ; avec Denis qu'il s'identifie avec les anges ; avec l'Écriture qu'il est une lumière faisant partie de notre nature. Or si l'on distingue avec saint Augustin trois catégories d'objets de connaissance, on voit que chacune des trois thèses se vérifie pour une de ces catégories. S'il s'agit des objets qui dépassent l'âme humaine, comme les connaissances que nous avons de l'essence Divine et de la sainte Trinité, nous avons besoin d'une illumination spéciale de la vérité éternelle irradiant dans le sommet de notre intellect. Et c'est ce que saint Augustin entend quand il dit que la vérité première informe directement notre nature. Par rapport au sommet de notre intellect *(mens, intelligentia)*, et aux intelligibles qui nous dépassent, Dieu remplit donc le rôle d'intellect agent, et sa lumière s'identifie dans ce cas avec la grâce de la contemplation [1]. Dans ce cas aussi l'intellect agent est séparé, et c'est pourquoi saint Augustin fait de l'« intelligence » le propre de l'esprit incréé.

Quand il s'agit d'objets qui sont au niveau de l'âme, mais à côté d'elle, comme le sont les essences angéliques, leur connaissance doit nous être révélée par eux. Dans ce cas l'ange joue le rôle de l'intellect agent conformément à la doctrine de Denis qui dit que les anges sont des lumières *(manifestatores)*. Ce fait est à ranger avec saint Augustin sous le terme « intellect » dont il fait le propre des créatures spirituelles [2].

1. « Cum sicut dicit Augustinus quaedam sint supra intellectum humanum, quaedam infra, quaedam iuxta, quaedam intra, unde dicit quod cognoscit anima Deum supra se, angelum iuxta se, se in se, et quidquid coeli ambitu continetur infra se, dicendum ergo quod ad intelligendum ea quae sunt supra se sicut sunt ea quae de divina essentia et de Trinitate personarum intelliguntur divino modo, indiget anima irradiatione ab ipsa luce primae veritatis aeternae supra supremam vim ipsius quae dicitur mens vel intelligentia, de qua dicit Augustinus, quod nulla interposita natura ab ipsa prima veritate formatur. Ergo respectu huius summae virtutis et respectu horum intelligibilium, quae excedunt humanum intellectum, omnino dicitur Deus intellectus agens, et huius illuminatio est gratiae infusio ad contemplanda divina ». *Summa de anima*, II. cap. 37. Éd. Domenichelli, page 292.

2. « Ad cognoscenda ea quae sunt iuxta se ut sunt essentiae angelicae, virtutes, operationes et ordines. indiget anima revelatione angeli· a, sive instructione. Et in hac comparatione posset dici angelus intellectus agens, in quantum instruens respectu intellectus humani. Sed hoc rescipit non supremam faciem intellectus humani

Le troisième cas est celui de la raison qui a pour rôle de connaître ce qui est dans l'âme même et ce qui lui est inférieur : les natures et les corps. Ici l'âme se suffit à elle-même et elle n'a besoin d'aucune illumination venant du dehors. Par la lumière qui lui est innée elle se voit avec ses activités et ses habitudes. Et comme sa nature est supérieure aux choses corporelles, la lumière interne constituée par la suprême faculté de l'âme suffit à leur connaissance. Tel est le cas de l'intellect agent, puisqu'il appartient à l'âme et forme, avec l'intellect possible, une des différences de notre puissance intellectuelle [1]. Dans la connaissance abstractive, à laquelle Jean de la Rochelle assigne la tâche de nous livrer les formes universelles des objets singuliers de la perception sensible, l'intellect est donc absolument indépendant de l'illumination ; il jouit, dans l'abstraction, d'une autonomie totale, il s'empare des formes offertes par l'imagination ou par l'estimative en vertu de sa propre lumière, et, les ayant abstraites, il les réunit ou les installe dans l'intellect possible d'une manière analogue à celle de la lumière visible qui détache les espèces des couleurs et les unit à la pupille de l'œil [2].

Mais, si Jean de la Rochelle nous accorde ainsi une sphère de la connaissance où tout semble se passer à la manière d'Aristote, l'augustinisme n'a pas cédé le terrain sans exiger son tribut : en retour de l'autonomie qui vient de lui être concédée, l'intellect agent se trouve associé à un intellect possible, cette fois-ci, bien augustinien.

---

quae ad aeterna et increata nata est, sed virtutem inferiorem, secundum quod Augustinus distinguit inter intelligentiam, intellectum et rationem. Intelligentia est spiritus increati ; intellectus spiritus creaturae, ratio naturarum corporearum. » *Loc. cit.*

1. « Ad cognoscenda vero quae sunt intra animam, ut est anima ipsa et potentiae ipsius, habitus scientiae et virtutes, non indiget anima extrinseco lumine, sed lumine innato cognoscit se esse, se posse, ratiocinari, sentire, se scire aliquid vel ignorare, se iustam vel iniustam esse, per conversionem ad se. Et ideo dicit Augustinus quod cognoscit se in se. Ad cognoscenda vero quae sunt infra se non indiget similiter lumine intelligentiae quae sit extra se ; cum enim natura intellectus humani superior sit rebus corporalibus, superior etiam rebus incorporalibus quae sunt in ipsa ut in subiecto, ut potentiae habitus dispositiones et affectiones, ideo ad haec comprehendenda non est necessaria illuminatio substantiae separatae, sed sufficit lumen internum, quod est intellectus agens, id est vis animae suprema, de qua hic sermo est ». *Loc. cit.*

2. « Notandum ergo secundum Avicennam quod operatio intellectus agentis est illuminare sive lumen intelligentiae diffundere super formas sensibiles existentes in imaginatione, sive in aestimatione, et illuminando abstrahere ab omnibus circumstantiis materialibus, et abstractas copulare sive ordinare in intellectu possibili, sicut per operationes lucis species coloris abstrahitur quodam modo et pupillae copulatur. » *Loc. cit.*

§ 7. — La part de l'intellect possible dans l'abstraction.

Nous avons déjà remarqué que Jean de la Rochelle, en assignant à un intellect matériel la fonction de recevoir les impressions sensibles, sauvait ainsi le principe de la supériorité de l'âme. L'intellect possible nous était apparu comme un pouvoir d'aller de puissance en acte et non pas comme une réceptivité à l'égard des puissances inférieures. Or à la fin de la *Somme*, ces tendances d'inspiration augustinienne trouvent leur expression dans une doctrine qui restera le propre de l'école franciscaine : c'est la théorie de la part active attribuée à l'intellect possible dans la genèse de la connaissance [1].

L'intellect possible, nous dit Jean de la Rochelle, est une opération. Il se tourne par la « considération » vers les formes qui sont dans l'imagination et, après avoir été actué par l'intellect agent, il procède à une triple opération. La première vise la quiddité de l'objet perçu ; la seconde vise les premières propositions qui en découlent et qui sont les principes premiers des sciences, la troisième vise leurs conclusions. Par la première il connaît ce qu'est le tout ou la partie ou les représentations simples ; par la seconde il saisit les propositions évidentes en elles-mêmes : le tout est plus grand que la partie ; par la troisième les conclusions non immédiatement évidentes : le continu est plus grand que sa partie, étant donné par ailleurs que le continu est un tout [2]. C'est ainsi que par la voie de l'induction [3] se trouve colligée la forme universelle abstraite des singuliers. L'intellect possible une fois informée par elle achève la connaissance par le syllogisme, il est donc une sorte d'opération

1. Cfr. La doctrine de l'intellect possible chez saint Bonaventure dans Et. Gilson *La philosophie de saint Bonaventure* (Paris 1924) page 351.

2. « Intellectus vero possibilis operatio est, convertere se per considerationem ad formas quae sunt in imaginatione, quae cum illuminatur luce intelligentiae intellectus agentis et abstrahuntur denudatae ab omnibus circumstantiis materiae et imprimuntur in intellectu possibili, sicut dictum est, et ducitur in actum, et formatur intellectus possibilis. Et tunc dicitur intellectus formatus et tunc sequitur operatio intellectus possibilis. Prima circa quidditates ; secunda circa complexiones primas, quae sunt principia scientiarum ; tertia circa conclusionem. Verbi gratia primo cognoscit totum, quid, pars, quae sunt intentiones simplices. Secundo propositionem vel complexionem, quae est principium per se notum : omne totum est maius sua parte et in ceteris. Tertio conclusionem quae consequitur scl. quod totum continuum est maius sua parte et sic in ceteris » ; *Op. cit.* cap. 37, suite.

3. Le terme induction est douteux. Le Ms. nº 6686, fol. 55. v. b. donne « introduction ».

inductive à deux étapes, qui nous met en possession de la vérité [1]. Avec Alexandre de Halès qui l'avait placé au centre même de l'âme, Jean de la Rochelle peut ainsi conclure que c'est l'intellect possible qui constitue par excellence notre faculté intellectuelle ; c'est à lui que revient en propre la compréhension de l'esprit [2].

III. — LA THÉORIE DE L'ABSTRACTION CHEZ SAINT BONAVENTURE

Dans un sermon admirable sur la parole de saint Paul, « vous n'avez qu'un seul maître, le Christ », saint Bonaventure définit les grandes lignes de sa position entre l'illumination augustinienne et la doctrine aristotélicienne de la connaissance. Entendre l'illumination, nous dit-il, dans le sens qui ferait de Dieu la raison totale de notre connaissance, est évidemment faux, car alors nous n'aurions plus besoin des espèces qui nous viennent des choses du dehors. Or la causalité des objets dans la connaissance ne supporte pas de doute : la perte d'un sens supprime la science qui lui correspond. Que nous soyons donc convaincus avec saint Augustin que l'âme est en rapport avec les lois éternelles, parce que, d'une certaine façon, elle atteint cette lumière avec la pointe suprême de l'intellect agent et la raison supérieure, il est cependant indubitablement vrai que, selon la doctrine d'Aristote, nous avons une connaissance empirique, venant des sens, de la mémoire et de l'expérience. C'est par ces voies que nous acquérons l'universel, principe de l'art et de la science [3].

Comme ses prédécesseurs Alexandre de Halès et Jean de la Rochelle, saint Bonaventure s'est donc rendu compte du problème

1. « Per viam ergo inductionis colligitur ipsa forma universalis abstracta a singularibus, qua formatur intellectus possibilis. Per viam vero syllogismi perficitur operatio intellectus possibilis iam formati, ut sit duplex modus operationis intellectus possibilis, quasi inductivus. » *Summa de anima*, II. cap. 37. Éd. Domenichelli, page 293.

2. « Notandum est igitur quod actus principalis huius virtutis est intelligere et per se... » *Summa de anima*, II. cap. 39. Éd. Domenichelli, page 295.

3. « Si (Deus) esset ratio tota, non indigeremus specie et receptione ad cognoscendas res, quod manifeste vidimus esse falsum, quia amittentes unum sensum necesse habemus amittere unam scientiam. Unde licet anima secundum Augustinum connexa sit legibus aeternis, quia aliquo modo illud lumen attingit secundum supremam aciem intellectus agentis et superiorem portionem rationis, indubitanter tamen verum est secundum quod dicit philosophus, cognitionem generari in nobis via sensus memoriae et experientiae : ex quibus colligitur universale in nobis, quod est principium artis et scientiae... » Sermon *Unus est magister vester Christus*, édité dans *De humanae cognitionis ratione anecdotae quaedam*, Quaracchi 1883, page 80. Pour l'authenticité voir introduction de l'ouvrage, page XIII.

que soulevait l'union de la tradition augustinienne à la doctrine d'Aristote, mais — et c'est là le trait original de son attitude — alors que ses prédécesseurs avaient cru devoir abandonner saint Augustin sur certains points, pour saint Bonaventure le dilemme ne se pose pas entre saint Augustin et Aristote, à ses yeux il n'y a là qu'un conflit entre Platon et Aristote, conflit qui trouve sa solution de tout point satisfaisante dans la doctrine augustinienne.

Platon, nous dit-il, avait orienté toute la connaissance vers le monde intelligible des idées, et ce n'est pas sans raison qu'il a été blâmé par Aristote. Non pas qu'il se soit trompé en affirmant l'existence des idées et des raisons éternelles, puisque saint Augustin lui en fait un éloge ; mais il a méprisé le monde sensible en voulant réduire aux seules idées la certitude de la connaissance. Si, par cette assertion, il semblait assurer la voie de la sagesse qui procède des raisons éternelles, il détruisait néanmoins la voie de la science qui procède des raisons créées. Par contre, en affirmant celle-ci, Aristote a négligé la première. Il semble donc que, parmi les philosophes, le discours de la sagesse soit échu à Platon et à Aristote celui de la science ; mais les deux, la sagesse et la science, ont été donnés par le Saint-Esprit d'une manière merveilleuse au principal interprète de l'Écriture toute entière, à saint Augustin, et ses écrits en témoignent hautement [1].

Pour saint Bonaventure, malgré les difficultés que ses précurseurs avaient déjà rencontrées, l'augustinisme reste donc la conciliation idéale entre les deux grandes voies classiques de la connaissance, la dialectique de Platon et l'empirisme d'Aristote. C'est ce qui va nous obliger à examiner à fond quelle a pu être dans sa philosophie la part de la doctrine de l'abstraction et quel sens nous devons attribuer ici à la distinction de la raison supérieure et de la raison inférieure, car si nous avons trouvé chez Jean de la Rochelle une raison supérieure à la manière de saint Augustin et une raison inférieure à la manière d'Aristote, ici on nous déclare

1. « Unde quia Plato totam cognitionem certitudinalem convertit ad mundum intelligibilem sive idealem, ideo merito reprehensus fuit ab Aristotele, non quia male diceret, ideas esse et aeternas rationes, cum in hoc laudet Augustinus, sed quia despecto mundo sensibili, totam certitudinem cognitionis reducere voluit ad illas ideas, et hoc ponendo, licet videretur stabilire viam sapientiae quae procedit secundum rationes aeternas, destruebat tamen viam scientiae quae procedit secundum rationes creatas, quam viam Aristoteles e contrario stabiliebat, illa superiore neglecta. Et ideo videtur quod inter philosophos datus sit Platoni sermo sapientiae, Aristoteli vero sermo scientiae. Uterque autem sermo, scl. sapientiae et scientiae, per Spiritum sanctum datùm est Augustinus tamquam praecipus expositori totius scripturae, setes excellentes, sicut ex scripturis eius appurit » *Loc. cit.*, p. 80-81.

que l'augustinisme rend compte des deux. Nous devons par conséquent nous attendre à retrouver dans le langage d'Aristote l'esprit de saint Augustin.

Nous rencontrons chez saint Bonaventure une première fois le terme « abstraction » dans les questions relatives au dogme de la Trinité [1]. Poussant comme saint Thomas l'intelligibilité du mystère le plus loin possible, saint Bonaventure arrive à se demander comment la connaissance discursive que nous avons des propriétés divines, est compatible avec l'absolue simplicité de la nature de Dieu. Nous manions dans notre connaissance ces propriétés à l'état abstrait, c'est-à-dire séparées des personnes divines auxquelles elles appartiennent. Cette séparation opérée par notre intelligence, n'entraînerait-elle pas une conséquence fâcheuse ? Si, comme il résulte du Platonisme [2], tout ce qui est conçu séparément par l'intellect, est séparé en réalité ; alors distinguer les propriétés c'est introduire une division dans l'essence même de Dieu. Or cela ne peut être, comment alors est-il possible de séparer (abstrahi) mentalement les propriétés des personnes divines ?

A cette question saint Bonaventure répond en distinguant deux manières de concevoir cette « abstraction » : Il y a l'abstraction qui est fondée sur la nature même des choses. Ainsi est abstrait l'universel par rapport au particulier et la forme par rapport à la matière ; cette abstraction est réelle, car la distinction subsiste en réalité. Mais il y a aussi l'abstraction purement mentale : notre intellect, de par sa nature, ne peut saisir un objet que sous ses aspects différents ; l'objet peut donc être résolvable en autant d'aspects que l'intellect peut en concevoir, mais cela ne suppose nullement que l'objet soit divisé ou divisible en réalité [3]. Il en est ainsi de notre connaissance de Dieu.

On le voit, saint Bonaventure échappe, grâce au critère que

1. *Sent.* I. Dist. 27. P. I. art. 1. quaest. 3. 4. I. page 475. « Utrum proprietates possint abstrahi a personis divinis. »

2. Cfr. S. Thomas, *In physicorum Aristotelis*, lib. II. cap. 2. lectio. III. nº 6 : « posuit (Plato) omnia quae sunt abstracta secundum intellectum, esse abstracta secundum rem. »

3. « Respondeo dicendum quod abstrahi aliquid ab aliquo est dupliciter. Uno modo abstractio est, quae ortum habet a natura rei ; et sic abstrahitur universale a particulare, et forma a materia, quoniam utrobique est compositio et diversitas. Alio modo est abstractio quae ortum habet ab intellectu nostro. Intellectus enim noster cum intelligit aliquid completum, de necessitate dupliciter intelligit, sive duplici ratione, scl. per modum ipsius quod est et ipsius quo est ; semper enim cum aliquid intelligit considerat ipsum intelligibile per aliquam rationem, per quam etiam ipsum capit ; et ita intellectus noster est resolubilis in intellectum ipsius quod est et ipsius quo, quia compositio erat circa ipsum. » *Loc. cit.*

lui fournit le dogme, au principe qui sera cher à l'augustinisme postérieur ; quand il dit : « Quandocumque aliqua duo sic se habent, quod unum potest intelligi sine altero, unum potest abstrahi ab altero » [1], cela ne le fait pas conclure pour autant à des subsistences réelles. Mais ce qui nous importe ici, c'est l'emploi du terme abstraction comme synonyme de distinction ou séparation, soit réelle, soit mentale, et cela en se référant aux exemples mêmes d'Aristote [2]. Ailleurs, en parlant de l'arbre de Porphyre, saint Bonaventure nous dit que l'intellect remonte « abstrahendo » ou « resolvendo » du terme infime au terme suprême, et « componendo » il descend du plus général à l'individuel. Abstraire est donc ici encore l'opposé de composer, c'est séparer, résoudre une synthèse qui sera mentale ou réelle selon les degrés d'objectivité de son fondement. Saint Bonaventure n'aurait-il pas vu le sens original que ce terme avait chez Aristote ? Abstraire l'universel du particulier, et la forme de la matière, c'était pourtant autre chose que distinguer. C'est à cette question que nous essayerons de répondre en examinant d'abord ce qu'est l'abstraction chez saint Bonaventure dans la connaissance sensible et ensuite dans la connaissance intellectuelle.

I. — La connaissance sensible.

1. — *La ressemblance abstraite.*

« Tout ce qui est connu, est connu ou par son essence, ou par sa ressemblance » [4]. L'âme est connue, avec ce qu'elle renferme, par son essence, mais tout objet de connaissance qui n'est pas de quelque manière contenu en elle, ne peut être atteint directement : l'âme a besoin alors d'un intermédiaire. Or « tout ce qui conduit à la connaissance d'un autre, en possède la ressemblance ou est sa ressemblance » [5]. Dieu, acte pur, s'exprime Lui-même en créant les choses, Il est donc leur ressemblance ; ses idées dont la ressem-

1. *Quaest. cit.*, Ad oppositum.

2. Le passage se réfère à Aristote *Phys.*, *II.* texte 18. (c. 2).

3. *Sent. IV.*, Dist. 50. P. II. art. I. quaest. 1. t. IV, page 1046. « ascendit abstrahendo sive resolvendo ab infimo usque ad supremum, et descendit componendo a generalissimo usque ad individuum. »

4. *Sent.* I., Dist. 17. P. I. quaest. 4. ad 1. t. I, page 300.

5. « Omne quod determinate ducit in alterum cognoscendum, habet penes se similitudinem cogniti, vel ipsum est similitudo eius. » *Sent.* I., Dist. 35. quaest. 1. ad. 3. t. I, page 600.

blance expressive des êtres créés, elles en constituent donc la connaissance la plus parfaite [1]. Si l'âme humaine était acte pur, elle n'aurait pas besoin de recevoir du dehors les ressemblances des choses, elle les posséderait ; mais étant limitée et finie parmi les êtres, dont elle n'est pas la cause exemplaire, elle ne peut qu'être en puissance par rapport à eux. Sa connaissance des choses extérieures a besoin d'être actualisée par un principe venant de ces choses, elle doit en acquérir les ressemblances [2]. L'objet n'est donc point le terme passif d'une fonction de connaissance, il doit lui-même lui fournir son principe d'actualisation. Comment pareille production est-elle possible ? Sa possibilité découle d'un fait qui est à l'origine de la création : la génération éternelle du Verbe.

De toute éternité Dieu se connait Lui-même en s'exprimant parfaitement dans son Verbe. Mais Il a voulu se connaître et être connu dans le temps, en s'exprimant d'une manière imparfaite dans le monde. Or le monde est l'expression de Dieu surtout du fait de la connaissance : comme Dieu s'exprime et se connaît dans le Verbe, qui est sa ressemblance, son Espèce (selon l'Écriture même), ainsi le monde trouve son expression dans des ressemblances de lui-même, connues par des êtres doués de ce pouvoir. Les espèces jouent, dans la connaissance créée, le rôle que joue le Verbe dans la connaissance incréée. Un des « miroirs » énumérés par saint Bonaventure [3] est précisément ce reflet de la génération éternelle que sont les choses en tant qu'elles produisent leurs ressemblances [4]. Et cette génération tient à la nature même des choses créées, elle est une fécondité naturelle que Dieu a donnée à toutes choses [5]. Ainsi donc, de par leur constitution, les corps situés dans l'espace expriment leur propre ressemblance dans le milieu qui les entoure [6]. Or, du fait que l'âme humaine est enfermée

1. *Loc. cit.*

2. « Nam in nobis est similitudo accepta et impressa ab extrinseco, propter hoc, quod intellectus noster respectu cogniti est possibilis et non actus purus ; ideo fit in actu per aliquid cogniti, quod est similitudo eius. » *Loc. cit.*

3. *Hexaëm.*, Col. XI. P. II. n° 23, t. V, p. 383, et surtout : *Itinerarium mentis in Deum*, cap. II, n° 7, t. V, p. 301 : « Sic ergo omnia cognoscibilia habent sui speciem generare, manifeste proclamant, quod in illis tamquam in speculis videri potest aeterna generatio Verbi, Imaginis et Filii a Deo patre aeternaliter emanantis. »

4. « Est generatio per expressionem ut speciei ab objecto ». *Hexaëm.*, Col. XI. P. II. n° 23, t. V, p. 383.

5. « Deus dedit virtutem hanc cuilibet rei ut gignat similitudinem suam et ex naturali fecunditate. » *Hexaëm., loc. cit.*

6. « Objectum in toto medio suam generat similitudinem ». *Itinerarium.*, cap. II. n° 7.

dans un corps et qu'elle naît dans ce corps dépourvue de toute impression externe, il ne lui reste que le moyen des sens pour recevoir les ressemblances que les choses expriment dans le milieu que son corps partage avec elles. Reçues par les sens, les ressemblances portent le nom d'espèces acquises [1].

La connaissance des objets extérieurs doit donc passer nécessairement par les sens. Saint Bonaventure accepte le principe d'Aristote : « nil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu », mais avec cette restriction, sur laquelle nous reviendrons plus tard et qui, après les réserves d'Alexandre de Halès et de Jean de la Rochelle, n'a rien d'étonnant : « intelligendum est de illis quae quidem habent esse in anima per similitudinem abstractam » [2]. Mais dans quelle mesure la ressemblance acquise mérite-t-elle le nom de ressemblance abstraite ? Comment son acquisition se fait-elle ?

2. — *L'abstraction sensible.*

Saint Bonaventure parle en plusieurs endroits [3] de l'abstraction opérée par les sens. Quelle est la nature de cette abstraction ? — Il ne semble pas qu'il ait envisagé l'activité sensible comme étant d'un ordre différent de celui auquel appartient l'impression excitante. La question de savoir si la qualité sensible s'identifie avec l'excitation reçue du dehors, ne se pose pas plus pour saint Bonaventure que pour les autres Scolastiques ; pour lui le sens n'est qu'une porte ouverte dans le corps à une ressemblance des choses qui existe dans le milieu avant son contact avec l'organe. Le sens ne possède pas un pouvoir créateur d'espèces originales, différentes des ressemblances reçues ; c'est la ressemblance même qui pénètre dans le sens et qui s'y imprime comme une écriture ou un tableau. Ainsi l'image d'une pierre n'est que sa ressemblance « similitudo tantum » ; la raison en est que la première donnée cognitive n'est que la représentation fidèle, le tableau de l'objet [4]. Par rapport à lui, le sens n'est que pouvoir de réception. Si saint Bonaventure parle d'abstraction à son sujet, il ne vise que le fait

1. « Omnis species acquisita acquiritur mediante sensu et imaginatione ». *I Sent.*, Dist. 17. P. I, art. 1, quaest. 4, t. I, p. 300.

2. *Sent. II*, Dist. 39, art. 1, quaest. 2, concl. in fine, t. I, p. 904.

3. *Sent. II*, Dist. 3, P. II, art. 2, quaest. I, t. II, p. 117 : « receptio fit per quandam abstractionem » et passim.

4. « Prima species est sicut pictura » *Sent. II*, Dist. 39, art. 1, quaest. 2, Concl., t. II, p. 904.

de la spécification des sens. Chaque sens en effet ne reçoit que telle ressemblance déterminée ; il opère une sorte d'abstraction, — ici encore au sens de distinction — parmi les ressemblances offertes. Ce fait d'ailleurs se vérifie par l'axiome d'Aristote déjà cité : « deficiente sensu necesse est etiam scientiam deficere quae est secundum illum sensum [1]. »

Le sens est donc un pouvoir passif, du fait que l'organe est purement réceptif, et c'est pourquoi la faculté sensitive ne se divise pas en puissance active et passive, car l'organe même lui tient lieu de puissance passive [2]. Mais si l'organe n'est que récepteur passif, une certaine activité de la part de l'âme qui l'informe devient nécessaire ; car la rssemblance ne doit pas seulement être reçue, elle doit aussi être détachée de l'impression actuelle qui affecte le sens, elle doit être retenue. Ceci est possible du fait que, selon Aristote, la sensation est l'opération du composé : « sentire est operatio coniuncti ». Il y a donc à la fois activité et passivité dans le sens, si l'on considère l'ensemble de l'opération, mais on aurait tort d'attribuer une part d'activité à l'organe même.

Il est néanmoins un cas qui semblerait devoir être interprété dans ce sens : l'œil du chat. L'opération, qui sépare et retient les esse m blances,semble être ici en même temps un pouvoir de reproduction car, pendant la nuit, le chat reproduit les espèces reçues pendant le jour. En réalité, il y a là encore deux pouvoirs nettement distincts : le pouvoir de réception, dû au sens, et celui d'abstraction, dû à la luminosité, dont l'œil du chat se trouve être investi [3]. Chez l'homme, le sens n'est pas complété par un pareil pouvoir, la luminosité naturelle manque à son œil, et quant au pouvoir de retenir les ressemblances, il est le propre d'une autre puissance qui se tient derrière le sens : la faculté d'imagination, « vis imaginaria ». Si l'on considère la relation ainsi établie entre le sens et l'imagination, on peut dire qu'il y a action et passion dans la sensibilité [4], et que c'est l'imagination qui constitue le pouvoir d'abstraction sensible ; mais il est affirmé expressément qu'elle ne fait que retenir, en tant que memoire, ce que le sens reçoit passive-

1. *Sent. IV*, Dist. 50, P. II, art. 1, quaest. 1, ad Opp. 7°, t. IV, p. 1045.

2. « Potentia sensitiva non dividitur in agentem et passibilem in se ergo necesse est quod habeat praeter se passibilem. Sed hoc non est nisi organum corporale, quod recipit ab hoc quod homo cognoscat. » *Sent. IV, Loc. cit.*, ad oppositum 4°.

3. *Sent. II*, Dist. 24, P. I, art. 2, quaest. 4, Concl., et Objectio 3, t. II, p. 567-9.

4. « Imaginatio differt activa et passiva quia organum corporale, in quo recipiuntur phantasmata est ei loco potentiae passivae ; ipsa vero vis imaginaria est ei loco potentiae activae. » *Loc. cit.*

ment [1] : sur tout le trajet que l'espèce effectue pour venir jusqu'à elle, il ne se forme aucun « genre d'abstraction » proprement dite « quia cum species differtur a sensu usque ad imaginationem, non exit genus abstractionis, quae quidem fuit in sensu particulari [2] ». Il n y a là que l'espèce reçue par tel sens particulier, et vers laquelle l'imagination se tourne pour la retenir. Il n est donc pas question d'abstraction au sens thomiste du mot, ici encore il ne s agit que de distinction ou de séparation [3].

Cette théorie de la connaissance sensible que nous venons de reconstituer, moyennant des textes dispersés dans le *Commentaire des Sentences*, nous est expressément confirmée par le tableau d'ensemble que saint Bonaventure en donne dans l'*Itinéraire de l'âme en Dieu*. Là, il n est plus question d'abstraction sensible, elle porte le nom qui répond à ce qu elle est : celui d' « appréhension ». Les cinq sens, nous dit-il, sont les portes que notre corps nous ouvre sur le monde ; les ressemblances produites spontanément par les choses dans leur milieu y pénètrent, et notre puissance d'appréhension se tourne vers elles [4]. Ce n'est qu'arrivée au seuil de l'intellect que la seule ressemblance devient insuffisante, et que nous avons besoin de fonctions spéciales pour passer de la sensation à la connaissance intellectuelle : « cum species pervenit ad intellectum novum genus abstractionis exigitur et aliud genus luminis . [5]»

Quelle est cette nouvelle lumière qui doit nous donner un autre genre d'abstraction ?

II. — La connaissance intellectuelle

Dans l'« *Itinéraire de l'âme* », saint Bonaventure nous dit que l'appréhension est immédiatement suivie par l'« oblectatio », la délectation [6]. La ressemblance recueillie par le sens ne saurait pénétrer en nous sans éveiller notre affectivité ; dès son entrée, elle se

1. *Sent. II*, Dist. 7, P. 2, art. 1, quaest. 1, Concl. ad 2, t. II, P. 190 : « Vis collativa sensibilium. »

2. *Sent. II*, Dist. 24, P. I, art. 2, quaest. 4, ad obj. 2.

3. Notons ici que cette passivité absolue des sens par rapport aux ressemblances des corps mène saint Bonaventure à donner ce pouvoir d'abstraire les ressemblances même à l'intellect séparé et aux anges. Cfr. : *Sent. IV*, Dist. 50, P. 2, art. 1, quaest. 1, t. IV, P. 1045, et *Sent. II*, Dist. 3, P. II, art. 2, quaest. 1, t. II, p. 117.

4. « Nam cum species apprehensa sit similitudo in medio genita et deinde ipsi organo impressa et per illam impressionem in suum principium, scl. in objectum cognoscendum ducat... » *Itinerarium*, cap. 2, n° 7, t. V, p. 301.

5. *Sent. II*, Dist. 24, P. 1, art. 2, quaest. 4, ad obj. 2, t. II, p. 570.

6. « Omnis delectatio est ratione proportionalitatis ». *Itin.*, c. 2, n° 5, t. V, p. 301

trouve revêtue d'une valeur émotive, en vertu de sa convenance ou disconvenance par rapport à l'agent qui la reçoit. C'est pourquoi toute délectation est en raison d'une proportionnalité. Or cette proportionnalité, contenue dans les espèces sensibles, notre raison est amenée à la percevoir en cherchant la cause de la délectation éprouvée par le sens : elle projette ainsi sa lumière sur les espèces sensibles et en fait sortir le nouveau genre d'abstraction nécessaire à l'intellect.

1. — *L'abstraction, fonction de jugement.*

A s'en tenir au passage de l'*Itinéraire* [1], il n'y aurait ici encore d'abstraction que le mot. Aussi saint Bonaventure ne la désigne-t-il pas de ce nom ; c'est la « dijudicatio », un discernement opéré par notre faculté de jugement : *iudicatorium*, afin de découvrir la cause du plaisir ou déplaisir éprouvé ; cause dans le sens de raison explicative. Posons le cas des délectations esthétiques, la raison-cause, le fondement de ces valeurs, — comme nous dirions aujourd'hui, — l'intellect les découvre dans une proportion d'égalité que les parties d'un objet soutiennent entre elles : un équilibre interne contenu dans l'objet qui nous fait éprouver ces délectations. Or cette proportion d'égalité est indépendante des variations de quantité, de mouvement et d'étendue que peuvent subir les objets de la perception sensible, elle est donc une abstraction « a loco, tempore et motu » ; elle est séparée d'eux autant qu'une notion purement spirituelle peut être éloignée de la matière ; elle possède les attributs auxquels nous reconnaissons une « ratio aeterna ». Et c'est ainsi, nous dit-il, que l'espèce sensible entre dans l'intellect : la *dijudicatio* la fait entrer dans la puissance intellectuelle en l'épurant et en l'abstrayant [2].

---

1. « Post hanc apprehensionem et oblectationem fit diiudicatio, qua... diiudicatur et ratio redditur, quare hoc delectat ; et in hoc actu inquiritur de ratione delectationis quae in sensu percipitur ab objecto. Hoc est autem cum quaeritur ratio pulchri, suavis et salubris ; et invenitur, quod haec est proportio aequalitatis. Ratio autem aequalitatis eadem est in magnis et in parvis, nec extenditur dimensionibus, nec succedit seu transit cum transeuntibus, nec motibus alteratur. Abstrahit igitur a loco tempore et motu, ac per hoc est incommutabilis, incircumscriptibilis, indeterminabilis et omnino spiritualis. Diiudicatio igitur est actio quae speciem sensibilem per sensus sensibiliter acceptam, introire facit depurando et abstrahendo in potentiam intellectivam. Et sic totus mundus introire habet in animam humanam per portas sensuum secundum tres operationes praedictas. » *Itinerarium*, cap. II, n° 6, t. V, p. 301.

2. « ... Depurando... » Cfr. *Sent. I*, Dist., 2, dub. I, t. I, p. 59 : « intellectus purgatus est cum abstrahitur a sensibilibus speciebus », c'est-à-dire dégagé des

Il s'agit donc bien ici du passage de l'espèce sensible à l'espèce intelligible, passage qui, chez saint Thomas à la suite d'Aristote, est accompli par l'abstraction. Mais la doctrine qui nous est exposée ici dans un langage emprunté à l'aristotélisme, est d'une inspiration toute différente. Chez saint Thomas et déjà, comme nous l'avons vu, chez Jean de la Rochelle, le passage de l'espèce sensible à l'espèce intelligible est dû à l'intervention de l'intellect agent qui, par sa seule lumière naturelle, dégage l'espèce intelligible contenue en puissance dans l'espèce sensible. De là, pour la pensée, une dépendance étroite à l'égard de l'image sensible et une certaine difficulté à en transcender le contenu. Ici, au contraire, nous assistons à l'intervention d'une fonction qui n'est plus conçue comme une transformation de l'espèce sensible, mais comme un jugement opéré par la raison sur elle. Aussi le résultat de ce jugement n'est-il plus du domaine de la représentation ; nous franchissons avec lui tout l'abîme qui sépare le monde sensible du monde intelligible des vérités éternelles, — nous franchissons en même temps toute la distance qui sépare l'augustinisme du thomisme. Ce qui est perçu dans la représentation sensible, ce sont les rapports immuables et éternels ; la pensée n'est pas simplement une représentation d'un degré supérieur, elle apparaît ici dans toute la pureté de sa nature spirituelle ; une perception de rapports absolus à laquelle la seule lumière naturelle d'un intellect agent ne saurait suffire et qui réclame donc l'illumination divine. Le problème de l'abstraction, à vrai dire, ne se pose même pas : il ne s'agit pas de faire sortir d'une espèce individuelle une espèce universelle, il s'agit de faire tomber la lumière des vérités éternelles sur les espèces sensibles pour en faire sortir une *vérité*, ce qui est autre chose.

Tel est, nous semble-t-il, le sens de la distinction entre espèces que saint Bonaventure propose au sujet de notre connaissance de la vertu théologale de charité. Après nous avoir dit que nous en avons une connaissance innée, il continue : « Une espèce peut être innée de deux manières ; elle peut être ou bien une simple ressemblance, exemple : l'image de telle pierre, ou bien une ressemblance contenant une vérité. La première est comme un tableau, c'est-à-dire une image ou espèce particulière ; la seconde est une certaine impression de la Suprême Vérité [1]. » Aucune mention n'est faite

espèces sensibles, ce « depurando » semble donc bien indiquer le sens du « abstrahendo » : il ne s'agit que d'une séparation.

1. « Species autem innata potest esse dupliciter : aut similitudo tantum, sicut

ici d'espèces universelles qui seraient dérivées des espèces particulières ; il semble donc bien qu'en plus de celles-ci, il n'y ait dans la connaissance, selon saint Bonaventure, que des vérités. Or la vérité est affaire de jugement, c'est donc le problème du jugement qui vient remplacer ici celui de l'abstraction. Et cette substitution n'est pas sans conséquences.

Le jugement réclame la présence d'une règle absolue [1], il ne saurait donc être une fonction qui se suffise à elle-même, il est transcendant. Saint Bonaventure est obligé par là de s'opposer expressément à toute doctrine qui nous attribuerait un pouvoir immanent d'opérer une abstraction autonome et indépendante. Dans le *De scientia Christi*, il énumère une série d'objections faites à l'illuminationisme, et qui sont inspirées d'une pareille conception de l'intelligence : « La connaissance intégrale ne comporte que la présence d'un agent connaissant, d'un objet connaissable abstrait et la conversion de l'agent vers lui ; le pouvoir de notre intellect y suffit, nul besoin de raison éternelle [2] ». Puis vient l'objection capitale qui n'est rien moins que l'essai aristotélicien d'expliquer empiriquement la genèse de l'idée générale : « L'expérience atteste que de plusieurs sensations résulte un seul souvenir, de plusieurs souvenirs une seule expérience, de plusieurs expériences un seul « universel », principe de l'art et de la science, la connaissance certaine vient donc de l'expérience [3] »,

---

species lapidis, aut ita similitudo quod etiam quaedam veritas in se ipsa. Prima species est sicut pictura ; et ab hac creata est anima nuda. Secunda species est impressio aliqua summae veritatis in anima. » *Sent. I*, Dist., 17, P. I, quaest. 4. t. I, p. 301.

1. « Iudicium certum non fit nisi per legem certam et iudicabilem » *De scientia Christi*, IV, in corp., t. V, p. 25. Cfr. : *Sent. II*, Dist. 25, P. I, dub. 1, t. II, p. 607, et art. 1, quaest. 1. Concl., t. II, p. 593.

2. *De scientia Christi IV* : opp. 12, t. V, p. 21. « Ad integram cognitionem non plus requiritur nisi cognoscens et cognoscibile abstractum et conversio huius super hoc ; sed hoc totum potest esse per potentiam intellectus nostri sine ratione aeterna. » Opp. 9 : « Experientia docet quod ex multis sensibus una fit memoria, ex multis memoriis unum experimentum, ex multis experimentis unum universale, quod est principium artis et scientiae... ergo cognitio certitudinalis in statu viae venit ab inferiori ». D'après les éditeurs de Quaracchi, la citation se réfère à Aristote *II. Poster.*, cap. 18. (c. 15) et I, *Met.* c. 1.

3. P. Luyckk, *Die Erkenntnislehre des Hl. Bonaventura*, dans les Beitraege zur Geschichte de Philosophie des Mittelalters, de Cl. Baeumker, Band XXV. Münster 1923, page 68. ss. pense que le refus de ces objections, qu'il estime empruntées à saint Thomas, ne modifie que la conception bonaventurienne de l'intellect agent. — Nous croyons que, si l'intellect agent ne jouit pas ici de l'autonomie qu'il possède chez saint Thomas, la fonction abstractive qu'il exerce ne la possède pas davantage ; elle a donc des chances d'être autre chose que chez saint Thomas. — Rosenmöller, *Religiöse Erkenntnis nach St. Bonaventura*, (même collection Bd.

Contre ces objections saint Bonaventure affirme, en reprenant le point de vue de saint Augustin, que déjà la perception sensible d'un même objet, vu simultanément par deux agents différents, ne peut avoir lieu que par quelque chose de commun aux deux. Ceci est encore plus vrai lorsqu'il s'agit d'un objet intelligible ; l'identité de la connaissance dans des agents différents ne s'explique que par la présence d'un absolu qui est Dieu. La raison éternelle est requise pour la constitution d'une idée générale, car, sans elle, nous n'aurions pas de connaissance certaine et pas de connaissance communicable [1]. Si on nous dit que la conversion de l'intellect agent vers l'objet suffit pour produire la connaissance, il faut répondre que cette conversion comporte un jugement. Or il n'y a de jugement certain que moyennant une règle certaine et immuable, la vérité et la raison éternelle y sont donc impliquées [2], et c'est au jugement, qu'il revient en definitif de rendre compte de notre connaissance intellectuelle.

Pour qui part de la position thomiste du problème de l'abstraction, saint Bonaventure produit ici l'impression de passer à côté de la question. Et, de fait, nous croyons que saint Bonaventure n'a pas vu le problème qui se posait pour saint Thomas, venant d'Aristote ; il n'a pas pu le voir, parce qu'il venait lui-même de saint Augustin. Pour saint Thomas, en effet, le problème s'était posé au moment précis, où, ayant assigné à toute connaissance une origine sensible, il fallait rendre compte de l'universalité de la pensée ; c'est à la théorie de l'abstraction qu'il en demanda la solution. Pour saint Bonaventure au contraire, qui part de saint Augustin, le problème de l'universalité de la pensée a déjà trouvé sa solution dans la théorie de l'illumination; il n'a plus à se le poser quand il rencontre la doctrine de la connaissance sensible d'Aristote, et c'est pourquoi nous ne trouvons pas chez saint Bonaventure un

XXV) pages 28-29, remarque au contraire la différence qui sépare les deux doctrines.

1. « Cognitio eiusdem sensibilis a diversis simul et semel non potest haberi nisi per aliquod commune, et pari ratione cognitio eiusdem intelligibilis ; sed aliquod unum verum nullo modo multiplicatum a diversis potest intelligi, sicut et enuntiari : ergo necesse est, quod per unum verum nullo modo multiplicatum intelligatur. Sed unum nullo modo multiplicatum in diversis non potest esse nisi Deus : ergo ratio intelligendi unumquodque est ipsa veritas quae est Deus. » *De scientia Christi*, IV, 28, t. V, p. 20.

2. « Ad illud quod obiicitur, quod ad cognitionem nihil plus requiritur nisi cognoscens et cognoscibile et conversio huius super hoc ; dicendum quod haec conversio includit iudicium, iudicium autem certum non fit nisi per legem certam et iudicabilem, secundum quod dicit Augustinus in libro de vera religione et in libro de libero arbitrio, quod nullus de veritate iudicat, et sine veritate nullus bene iudicat, et ideo hic includitur ratio et veritas aeterna ». *Loc. cit.* 12°.

intellect agent qui soit chargé de tirer par lui-même de la matière sensible l'élément d'universalité dont la pensée a besoin pour devenir connaissance certaine. L'intellect de saint Bonaventure reçoit d'en haut le pouvoir de le faire parce qu'il « juge » à la lumière des raisons éternelles. C'est pourquoi d'ailleurs il est une puissance essentiellement libre et non pas déterminée comme les sens [1], il intervient de son propre chef par un jugement, quand la présence d'images sensibles lui en donne l'occasion. Sans doute, leur présence est requise ; il faudra donc, en plus d'un intellect capable de les juger, un intellect capable de les recevoir et de les retenir ; la distinction de l'intellect agent et de l'intellect possible garde sa raison d'être dans une pareille doctrine, mais elle n'est plus motivée, comme le voudraient les Scoliastes de Quaracchi [2], par ce qui la motivait chez saint Thomas : la « virtus ex parte intellectus, quae facit intelligibilia in actu per abstractionem specierum a conditionibus materialibus », si elle existe chez saint Bonaventure, opère dans des conditions toutes différentes. Certes, son intellect agent est une lumière toute prête à éclairer d'elle-même [3] ; elle n'attend que le concours de l'espèce qui, par son contact, lui permettra de jouer [4] ; la nécessité de leur présence vaut donc aux ressemblances abstraites des choses d'être des raisons propres et distinctes de telle connaissance particulière. Mais ce qui produit la connaissance universelle, c'est que l'intellect agent qui les atteint, s'appuie aux raisons éternelles [5] ; l'espèce particulière n'est donc pas ici l'origine

1. « Certitudo enim sensus venit ex alligatione potentiae operantis per modum naturae circa aliquid determinatae. Certitudo autem intellectus non potest venire ex hac parte, cum sit potentia libera ad intelligendum omnia. » *De scientia Christi*, IV, concl., ad 11, t. V, p. 25.

2. « Ratio eiusdem distinctionis sumenda est ex singulari cognitionis humanae naturae, quae cum incipiat suam actionem a rebus sensibilibus quarum phantasmata, conditionibus materiae coniuncta, non sunt cognoscibilia in actu, sed tantum in potentia, indiget aliqua « virtute ex parte intellectus, quae faciat intelligibilia in actu per abstractionem specierum a conditionibus materialibus ». ST. THOMAS, S. T. I, quaest. 89, a. 3, dans le Scholion, *Sent. II*, Dist. 24, P. I, art. 2, quaest. 4, t. II, p. 571.

3. « Una (intellectus differentia sive intellectus agens) dicitur convenire animae secundum se, altera vero in comparatione ad corpus, et una semper esse in actu altera vero non, non quia anima semper actu intelligat per intellectum agentem, sed quia, sicut lumen corporale semper lucet et de se promptum est ad illuminandum, res autem illuminabilis non semper illuminatur propter aliquod impedimentum, sicut in proposito intelligendum est . » *Loc. cit.*, in corp.

4. « Cum his (rationibus aeternis) attingit rerum similitudines abstractas a phantasmate tamquam propria et distinctas cognoscendi rationes, sine quibus non sufficit sibi ad cognoscendum lumen rationis aeternae. » *De scientia Christi*, loc. cit.

5. « (Christus) suis speciebus clarissimis refulget super species intellectus nostri tenebrosas ; et sic illustrantur species illae obtenebratae, admixtae obscuritati

de l'espèce universelle au sens où elle l'est chez saint Thomas d'Aquin.

Il importe de se rappeler cette différence capitale, lorsqu'on trouve chez saint Bonaventure des textes teintés d'aristotélisme. Il nous dit, par exemple, que l'intellect a besoin d'être « informé » par l'espèce : « nihil cognoscit intellectus nisi ab illo informetur [1] », mais, quelques lignes plus loin, dans un texte de saint Augustin, la même expression se trouve citée et il est clair qu'il ne saurait être question d'abstraction chez ce dernier. Il en est de même quand saint Bonaventure nous répète avec Aristote que l'âme est créée à l'état de « table rase », dénuée de toute forme et que la réception des formes doit se faire : « per quandam abstractionem et proportionem, ad quae concurrunt tamquam dispositiva organum et medium et virtutes inferiores [2] ». En réalité les choses se passent comme on nous l'a décrit dans l'*Itinéraire*, dont le texte semble bien être rappelé par cette « proportion » qui accompagne l'abstraction. Il en est de même quand il s'agit de la connaissance des anges, et qu'on nous dit que leur intellect agent doit être supérieur au nôtre, puisqu'il n'est pas lié à un corps, et que déjà le nôtre peut « abstraire » et « imprimer » dans l'intellect possible [3]. Le fait que l'ange doit pouvoir abstraire, indique déjà qu'il ne doit pas s'agir de l'abstraction aristotélicienne.

Est-ce dire qu'en lui refusant l'abstraction au sens thomiste nous soyons obligés d'interdire à saint Bonaventure l'accès de la métaphysique d'Aristote ? — Pas plus que ses prédécesseurs, saint Bonaventure n'a pu rejeter cette nouvelle conception du monde empirique. Mais admettre qu'il soit d'accord avec le Thomisme sur la constitution physique et métaphysique de l'univers n'implique pas qu'il le soit sur les moyens de le connaître. Accord sur l'objet ne dit pas nécessairement accord sur les conditions de la connaissance. L'objet de la métaphysique du monde sensible est, pour saint Bonaventure, le même que pour saint Thomas. Nous ne connaissons les choses que par leurs formes substantielles, leurs

---

phantasmatum ut intellectus intelligat. Si enim scire est cognoscererem aliter impossibile se habere, necessarium enim est ut ille solus scire faciat qui veritatem novit et habet in se veritatem. » *In Hexaëm.*, Col. XII, n° 5, t. V, p. 385.

1. *Sent. II*, Dist. 39, art. 1, quaest. 2, Sed contra, ad 3m et 4m, t. II, p. 902.

2. *Sent. II*, Dist. 3, P. II, art. 2, quaest. 1, Concl., t. II, p. 119.

3. « Planum etiam est quod (angelus) habet agentem maioris virtutis quam si esset corpori alligatus, si ergo alligatus potest abstrahere et possibili imprimere, quanto magis intellectus liber et separatus hoc potest. » *Loc. cit.*

essences, et nous n'avons de science que par le rapport d'universalité qui les embrasse et qui, à l'aide d'une attribution univoque, permet d'introduire l'unité dans la multiplicité. Ainsi la connaissance d'un objet consiste à saisir la forme essentielle qui embrasse la totalité de son être. Mais si saint Bonaventure admet que cette forme essentielle, étant indéfiniment réalisable dans la matière, constitue en principe un universel [1], cet universel, qui est celui de la science métaphysique de saint Thomas, n'est pas celui de la science de saint Bonaventure. Nous touchons ici au point délicat qui les sépare. Pour saint Bonaventure — croyons-nous — l'universalité virtuelle des essences ne donne pas au métaphysicien une emprise réelle sur les choses. Si celui-ci peut classer les universaux selon leur extension réelle [2], c'est qu'il obtient ces universaux par une autre fonction que l'abstraction thomiste : il les obtient par le jugement, qui assimile les objets, au moyen de la ressemblance réelle qui les unit. L'aperçu qui s'ouvre ici sur la position de saint Bonaventure dans le problème des universaux est des plus intéressants. De son point de vue, l'universalité virtuelle de l'essence qui n'est en somme que l'applicabilité illimitée de la pensée abstraite, ne satisfait pas la métaphysique. Si la spéculation philosophique ne doit pas être vaine, il faut qu'à l'universel de la pensée, corresponde une réalité dans l'objet. Pierre et Paul ne sont d'une même espèce que parce qu'ils se rejoignent dans une troisième réalité qui leur confère une ressemblance réelle en même temps qu'une certaine unité [3]. Saint Bonaventure se révèle ici aussi soucieux de la

1. « Necesse est ponere universales formas propter cognitionem et praedicationis univocationem. Si igitur non est integra cognitio nisi totum esse rei cognoscatur ; et non est cognitio nisi per formam : necesse est aliquam formam esse quae complectatur totum esse ; hanc autem dicimus essentiam, et haec est universalis forma sicut dicit Avicenna. Dicit enim quod essentia nihil aliud est quam quidditas rei universalis. — Similiter non est vera univocatio nisi quando aliqua in una forma communi assimilantur realiter, quae de ipsis essentialiter praedicatur. Forma autem in qua plura assimilantur non potest esse nisi forma universalis ; quae vero essentialiter praedicatur de illis, non potest esse nisi forma totum complectens. Forma igitur universalis non est aliud quam forma totius quae cum de se nata sit esse in multis, universalis est ; particularizatur autem non per additionem ulterius formae, sed per coniunctionem sui cum materia, ex qua coniunctione materia appropriat sibi formam et forma materiam... Forma universalis quae est species est forma totius, quae complectitur totum esse et quae est sufficiens ratio cognoscendi quantum ad esse substantiale. » *Sent. II*, Dist. 18, art. 1, quaest. 3, t. II, p. 441.

2. « Metaphysicus vero qui considerat universales formas sive essentias in quibus res singulares habent assimilari, ponit magis et minus universale secundum quod plura vel pauciora habent assimilari in illo ; et illud in quo est prima assimilatio dicit esse genus generalissimum ; illud vero in quo est perfecta assimilatio dicit esse speciem specialissimam ». *Loc. cit.*, suite.

3. « Ad illud quod obiicitur quod considerationi philosophicae aliquid respondet

portée réelle de la pensée qu'il l'est ailleurs de sa portée transcendante en tant que vérité absolue. Or il n'existe pour un augustinien qu'une fonction qui remplisse ces deux conditions à la fois, le jugement. Et c'est pourquoi nous voyons, ici encore, l'universel devenir le résultat d'un jugement qui, opérant sur les données sensibles, l'obtient au moyen d'une induction et non pas d'une abstraction. L'universel ne passe pas de l'état de puissance à celui d'acte, il est « colligé [1] ». Loin de suivre son prédécesseur immédiat Jean de la Rochelle dans la voie qui mène à l'abstraction thomiste, saint Bonaventure revient ainsi vers une doctrine du jugement que nous avons déjà vu s'ébaucher chez Alexandre de Halès. Ce qui pourrait tromper ici, c'est que le jugement a, tout autant que l'abstraction thomiste, besoin d'un point de départ, qui lui soit donné dans la perception sensible. Lui aussi a besoin de l'espèce reçue du dehors pour passer à l'acte [2], mais si la présence de l'espèce est nécessaire, aucun texte — à notre connaissance — ne dit que l'espèce elle-même passe de l'universalité en puissance à l'universalité en acte. L'idée que l'universel se trouve virtuellement enfermé dans le singulier est si étrangère à la pensée de saint Bonaventure, qu'il refuse, dans sa doctrine des raisons séminales, d'identifier celles-ci avec les formes universelles, précisément parce que les raisons séminales sont liées à telle matière déterminée, alors que l'universel est en dehors de l'espace et du temps [3].

Ce n'est donc pas dans le singulier que l'intellect trouvera l'universel, et c'est pourtant ce qui importerait ici, car si, chez saint

in re ; dicendum, quod verum est. Vera enim et realis est similitudo inter Petrum et Paulum ; et ita necesse est ponere aliquid tertium, in quo assimilantur. Similiter inter hominem et asinum est realis similitudo ; et ideo consideratio philosophica non est vana. » *Loc. cit.*

Cfr. : « Simile dicit respectum convenientiae plurium in uno ». *Sent I*, Dist. 31, P. I, art. 1, q. 2, t. I, p. 535 : « pluralitas et unitas faciunt similitudinem » *loc. cit.*, q. 1.

1. « Ex quibus colligitur universale in nobis ». Cfr. page 141, note 1.

2. « Ad illud quod obiicitur quod substantia intellectiva nihil cognoscit, nisi quod abstrahitur a materia, dicendum quod hoc non facit propter hoc quod ipsa sit omnino immaterialis, sed propter hoc, quod res non potest ei uniri secundum veritatem. Ideo oportet quod uniatur secundum similitudinem quam anima abstrahit a re. Alia etiam est ratio quia intellectus per similitudinem per quam intelligit, debet fieri in actu intelligendi ; illud autem quod facit rem esse in actu, species est et forma. Ideo anima non cognoscit rem nisi speciem eius et formam sibi impressam ; et hoc non potest esse nisi illa abstrahatur a materia. » *Sent. II*, Dist. 17, art. 1, quaest. 2, ad 4, t. II, p. 415.

3. « Universale est semper et ubique » sed ratio seminalis respicit hanc materiam in qua fundatur determinate : ergo ratio seminalis non potest esse forma universalis ». *Sent. II*, Dist. 18, art. 1, quaest. 3, fund. 2, t. II, p. 439.

Bonaventure comme chez saint Thomas, pour connaître un objet, nous devons avoir de lui une représentation quidditative, une forme essentielle venant du dehors [1], le chemin par lequel elle pénètre dans l'intellect et l'emploi que celui-ci en fait ne sont pas nécessairement les mêmes dans les deux doctrines.

C'est pourquoi nous croyons que, dans la doctrine de saint Bonaventure, la raison inférieure et la raison supérieure ne sont pas très différentes l'une de l'autre : elles ne sont que l'application à des domaines différents d'une seule et même fonction qui conserve ici et là, son besoin radical de lumière divine [2]. Si nous hésitons à voir dans la raison inférieure un analogue exact de la raison abstractive de saint Thomas, c'est que, tout en les voyant toutes deux aboutir finalement à la même donnée cognitive, nous ne croyons pas qu'elles y parviennent par le même chemin. A la place de l'abstraction aristotélicienne nous devons ici mettre le jugement augustinien.

Saint Bonaventure lui-même, d'ailleurs, nous précède dans cette substitution. Énumérant en passant les quatre conditions supposées par la connaissance, il nous donne en effet le tableau suivant : la proportion entre sujet connaîssant et objet connu, l'union ou réception, le jugement, puis l'information. Par la première saint Bonaventure entend une certaine communauté de plan exigée par le fait que la connaissane est une sorte d'assimilation qui suppose que sujet et objet se rencontrent dans un domaine qui leur est commun [3]. La deuxième précise cette rencontre comme une réception de ressemblances qui émanent de l'objet et le rendent présent dans le sujet. La troisième ajoute immédiatement le jugement, chargé ici, de toute évidence, de fournir l'espèce intelligible dont la quatrième, l'information, investira l'intellect [4]. Aucune mention

1. « Ad notitiam causatam a rebus requiritur similitudo imitativa ; et haec similitudo est ab extra. » *De scientia Christi*, II, t. V, p. 9.

2. « Omnis cognitio spiritualis fit ratione lucis et ratione lucis increatae, ut dicit Augustinus in soliloquiis. » Chez saint Augustin « toute connaissance spirituelle » veut dire toute connaissance intellectuelle, Cfr. ST. AUGUSTIN, *De Magistro*, XII, 19. — Nous croyons qu'il en est ainsi également pour saint Bonaventure, Cfr. *De scientia Christi*, IV, fund. 23, t. V, p. 19, où l'illumination semble requise : « de omni forma intelligibili substantiali... ac per hoc de omni cognitione certitudinali ». *Sent. I*, Dist. 3, P. I, art. 1, quaest. 1, fund. 2, t. I, p. 68.

3. « Ad cognitionem a parte visionis requiritur assimilatio congrua ; sed quae in nullo conveniunt non possunt assimilari : ergo Creator non potest a creatura in se ipso videri, cum nihil habeant commune. » *Sent. III*, Dist. 14, art. 1, quaest. 3, t. III, p. 303.

4. « Quadruplex suppositio, quam necesse est esse in cognitione, scl. proportionem, unionem sive receptionem, iudicium et informationem. Intellectus enim non

n'est faite de l'abstraction, qu'un thomiste ne pourrait manquer ici d'exiger comme condition principale de la connaissance, et pourtant, dans le même texte, il est question de l'espèce « abstraite » ; c'est donc que ce mot n'a de sens que par rapport au jugement.

De même quand il expose la distinction de l'intellect agent et de l'intellect possible, saint Bonaventure nous dit que son fondement rationel est donné du fait que l'acte de l'intelligence, en apparence simple, comporte plusieurs fonctions différentes. Ces fonctions, ordonnées les unes par rapport aux autres, sont : la réception et le jugement ou l'abstraction et la susception [1]. En ponctuant ce texte autrement que les éditeurs de Quaracchi on obtient comme dans le tableau précédent : réception suivie du jugement ou abstraction, et la susception qui serait ici l'information dont il a été parlé, c'est-à-dire l'action de l'intellect agent imprimant la connaissance acquise à l'intellect possible [2]. Ce qui importe, c'est que nous rencontrons une fois de plus, juger comme synonyme d'abstraire, et que nous sommes ainsi autorisés à chercher dans la « *dijudicatio* » de l'*Itinéraire* le vrai sens de l'abstraction telle que saint Bonaventure la conçoit.

Mais alors pourquoi cette équivoque sur les termes ? Pourquoi saint Bonaventure ne remplace-t-il pas simplement abstraction par jugement ? — La théorie du « iudicatorium », faculté du jugement, va nous le dire : le jugement-abstraction est un cas spécial, qu'il importe de distinguer du jugement tout court.

§ 2. — *L'intellect faculté de jugement.*

« Deux choses sont requises pour constituer la connaissance intellectuelle : la présence d'un objet connaissable, et la lumière au moyen de laquelle nous le jugeons... C'est pourquoi Aristote et

---

intelligit nisi quod est sibi proportionabile, et quod sibi aliquo modo unitur et de quo iudicat, et a quo acies intelligentiae informatur... Ex prima suppositione... necesse est, esse proportionem cognoscentis ad cognoscibile... ex secunda... necesse est esse unionem cognoscibilis ad cognoscentem ita quod unum sit in altero,... ex tertia ad cognitionem necesse est in cognoscente iudicium de cognito ; ... ex quarta necesse est intellectum cognoscentem informari a cognito, sed omne quod alterum informat, aut informat per essentiam aut per similitudinem, *Sent. I*, Dist. 3, P. I, art. 1, quaest. 1, t. I, p. 67.

1. « Et si intelligere potest quodam genere simplicitatis dici actus simplex, nihilominus tamen ad nostrum intelligere concurrit recipere et iudicare, sive abstrahere et suscipere, et hi sunt plures acti ad invicem ordinati, ex quibus resultat unus actus perfectus ; sic et in potentiis intelligendum est se habere... » *Sent. II*, Dist. 24, P. I, art. 2, quaest. 4, ad 4, t. II, p. 570.

2. Cfr. page précédente, note 2.

saint Augustin s'accordent à dire que notre faculté de connaissance contient une lumière qu'on appelle faculté naturelle de juger, le « naturale iudicatorium [1] ». Dans la connaissance que j'ai des objets extérieurs, ce sont bien les sens qui me procurent la présence d'objets connaissables, c'est-à-dire les ressemblances des choses ; ainsi, je ne connaîtrais jamais ce que sont un père et une mère, si mes sens externes ne m'en donnaient l'image, mais ce qu'il y a en plus de ces ressemblances dans ma connaissance, c'est à cette lumière de ma faculté de jugement que je le dois. Je sais par cette seule lumière que je dois honorer mon père et ma mère [2]. Dans cette conception, qui rappelle singulièrement la théorie de l'estimative que nous avons vue chez Alexandre de Halès, la pensée est donc essentiellement une fonction de jugement, pour laquelle la présence des espèces sensibles n'est qu'une des conditions de son exercice. La preuve qu'il en est ainsi, c'est qu'elle peut s'exercer en dehors des objets sensibles et indépendamment de leurs espèces ; elle a d'autres présences connaissables. A la question de savoir si toute connaissance provient des sens, saint Bonaventure répond en effet que non [3]. Comme chez Jean de la Rochelle, l'âme connaît Dieu et se connaît elle-même sans le secours des sens extérieurs ; le mot d'Aristote, que rien n'est dans l'intellect qui n'ait passé par les sens, ne vaut que pour la connaissance des objets qui sont présents en nous par des ressemblances abstraites, et la remarque que le docteur franciscain ajoute ici est singulièrement significa-

1. « Cum enim ad cognitionem duo concurrant necessario, videlicet praesentia cognoscibilis et lumen, quo mediante de illo iudicamus, sicut videmus in visu et in praecedenti auctoritate innuit Augustinus. Habitus cognitivi sunt quodam modo nobis innati ratione luminis animae inditi, sunt etiam quodam modo nobis acquisiti ratione speciei ; et hoc quidem verbis Philosophi et Augustini concordat. Omnes enim in hoc concordant, quod potentiae cognitivae sit lumen inditum, quod vocatur naturale iudicatorium. » *Sent. II*, Dist. 39, art. 1, quaest. 2, t. II, p. 903.

2. « Naturale enim habeo lumen, quod sufficit ad cognoscendum quod parentes sunt honorandi, et quod proximi non sunt laedendi, non tamen habeo naturaliter mihi impressam speciem patris vel speciem proximi. » *Loc. cit.*

3. « Ex his patet responsio ad illam quaestionem, qua quaeritur utrum omnis cognitio sit a sensu. Dicendum est, quod non, necessario enim oportet ponere, quod anima novit Deum et se ipsam et quae sunt in se ipsa sine adminiculo sensuum exteriorum. Unde si aliquando dicat Philosophus quod nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu intelligendum est de illis quae quidem habent esse in anima per similitudinem abstractam ; et illa dicuntur esse in anima ad modum scripturae. Et propterea valde notabiliter dicit Philosophus quod in anima nihil scriptum est, non quia nulla in ea sit notitia, sed quia nulla est in ea pictura vel similitudo abstracta. Et hoc est quod dicit Augustinus in libro de civitate Dei : inseruit nobis Deus naturale iudicatorium, ubi quid sit lucis quid tenebrarum, cognocitur in libro lucis, qui est veritas, quia veritas in corde hominis naturaliter est impressa. » *Loc. cit.*

tive : « et illae dicuntur esse in anima ad modum scripturae. » C'est qu'il n'y a dans la connaissance intellectuelle de ces ressemblances pas plus d'abstraction qu'il n'y en a dans la lecture d'un texte écrit. Ce ne sont pas les lettres qui produisent la connaissance, mais le jugement de mon esprit qui les illumine de sa lumière, et c'est précisément parce que la présence de ces lettres, ou ressemblances, ne tient pas à l'essence de cette fonction intellectuelle, que celle-ci peut s'exercer moyennant la seule présence de l'âme ou d'un autre principe spirituel. C'est alors une connaissance par jugement pur. Un exemple nous en donne la preuve : l'homme impie connaît la justice, or il ne l'a pas présente en lui et il n'en possède aucune ressemblance venant du dehors ; s'il la connaît néanmoins, c'est qu'il peut atteindre directement un intelligible qui se trouve au-dessus de sa raison, et saint Bonaventure ajoute qu'il en est de même de tout objet spirituel, même de toute forme substantielle intelligible et en général de toute connaissance certaine [1]. L'intelligence telle qu'il la conçoit est donc bien cette faculté de juger dont parle saint Augustin : elle nous permet de lire directement dans le livre de la lumière intelligible.

Le texte de la « *Cité de Dieu* », auquel les éditeurs de Quaracchi nous renvoient, est encore plus éloquent. Il déclare que ce qui nous distingue des animaux, ce n'est pas la connaissance sensible, elle nous est commune avec eux et parfois ils nous y dépassent ; ce n'est donc pas de ce côté qu'il faut chercher ce qui constitue notre privilège. Si l'homme est intelligent, c'est qu'il reçoit la lumière intelligible qui lui permet de juger les impressions sensibles. C'est donc le jugement qui constitue notre intelligence et notre dignité d'homme [2].

1. « Item cum impius homo cognoscit iustitiam aut cognoscit eam per sui praesentiam aut per similitudinem acceptam ab extra ; aut per aliquid, quod est supra ; sed non per eius praesentiam, cum illa non sit praesens ei; non per speciem acceptam ab extra cum non habeat similitudinem abstrahibilem per sensum : ergo necesse est quod cognoscat illam per aliquid aliud quod est supra intellectum suum ; pari ratione et omnia alia cognoscibilia spiritualia quae cognoscit. Ergo si impius cognoscit in rationibus aeternis, multo magis alii... Similiter potest argui de omni forma intelligibili substantiali, ac per hoc de omni cognitione certitudinali. » *De scientia Christi*, IV, Fund. 23, t. V, p. 19.

2. *De civitate Dei*, Liber XI, cap. 27, nº 2 : « Quae vis magna atque mirabilis, mortalibus praeter homini animantibus nulla est ; licet eorum quibusdam ad istam lucem contuendam multo quam nobis sit acrior sensus oculorum : sed lucem illam incorpoream contingere nequeunt qua mens nostra quodam modo irradiatur, ut de his omnibus recte iudicare possimus, nam in quantum eam capimus in tantum id possumus... corporalia formas suas quibus huius mundi visibilis structura formosa est, sentiendas sensibus praebent, ut pro eo quod nosse non possunt, quasi innotescere velle videantur. Sed nosse ea sensu corporis ita capimus, ut de his non sensu

Avec ce texte, nous sommes conduits en présence d'une conception de la nature de l'intelligence irréductible à celle de l'aristotélisme, conception dont notre auteur est si pénétré, qu'il ne semble pas même avoir vu ce que la théorie d'Aristote avait d'inacceptable pour lui.

Sa doctrine de l'intelligence, faculté de jugement, n'avait que faire d'une fonction d'abstraction. Il se sert de ce terme pour désigner le cas spécial du jugement appliqué au donné sensible, le distinguant par là du jugement en général qui peut s'exercer en dehors d'elle, et c'est là — croyons-nous — toute sa raison d'être chez saint Bonaventure.

IV. — LA THÉORIE DE L'ABSTRACTION DU CARDINAL MATHIEU D'AQUASPARTA

Disciple de saint Bonaventure, Mathieu d'Aquasparta [1] semble avoir suivi dans son ensemble la doctrine de son maître, mais non sans la corriger sur des points importants. Ces corrections,notamment dans la théorie de la connaissance, font de son œuvre une synthèse originale d'augustinisme et d'aristotélisme.

Quant à l'ensemble, nous retrouvons chez lui la division des deux faces de l'âme, la raison inférieure et la raison supérieure de saint Bonaventure : il y a une connaissance des objets corporels et une connaissance des objets non corporels ; la première reçoit son objet des sens, la seconde le découvre, soit dans l'âme même, en tant qu'elle possède les vérités éternelles, soit au-dessus d'elle dans une vision directe [2]. Cette seconde manière de connaître semble bien identique à celle que nous avons rencontrée chez saint Bonaven-

corporis iudicemus. Habemus enim alium interioris hominis sensum isto longe praestantiorem quo iusta et iniusta sentimus : iusta per intelligibilem speciem ; iniusta per eius privationem. Ad huius sensus officium non acies pupillae, non foramen auriculae, non spiramenta narium, non gustus faucium, non ullus corporeus tactus accedit. Ibi me et esse et hoc nosse certus sum, et haec amo atque amare me similiter certus sum. »

1. Nous citons d'après : Fr. Matthaei ab Aquasparta, *Quaestiones disputatae selectae*, Quaracchi, 1903.

2. « Dico ergo quod sunt genera rerum cognoscibilium, scl. corporearum et incorporearum. Incorporearum rerum notitiam anima a sensu corporis non accipit nec recipit, sed aut in semetipsa videt, dum ad semetipsam se movet, in quantum est connexa regulis immutabilibus, aut in regulis illis. Et inde est quod huiusmodi etiam imperiti vera respondent quaerentibus dum prudenter interrogantur, ut dicit Augustinus in libro Retractationum, et XII. de Trinitate. Corporearum vero rerum notitiam per sensus corporis colligit. » *Edit. citée, Quaest. III De cognitione*, in corpore, p. 285.

ture, la correction de Mathieu d'Aquasparta porte principalement sur la première : il a essayé , dans la connaissance du sensible, de se rapprocher davantage d'Aristote tout en faisant, dans le sens augustinien, des réserves que son maître n'avait pas faites.

§ 1. — Critique de la doctrine de la passivité des sens.

Saint Bonaventure nous avait montré à l'origine de la connaissance sensible une sensibilité entièrement passive. La ressemblance produite par l'objet y pénétrait, en se servant des sens comme de portes ouvertes dans le corps, jusqu'au seuil de l'intellect. Mathieu d'Aquasparta semble regretter cette concession, faite par son maître à la doctrine d'Aristote. Si, chez saint Augustin, du fait que les corps ne pouvaient pas agir sur l'âme, la connaissance sensible paraissait ne pas garantir suffisamment l'objectivité de notre connaissance, il ne fallait cependant pas, en admettant que l'objet du dehors puisse agir sur l'âme, aller jusqu'à réduire les sens à une absolue passivité.

« Certains disent, suivant la voie tracée par Aristote, que l'intellect reçoit les espèces des objets sensibles, de façon que les choses extérieures impriment leurs images non seulement dans le sens, mais dans l'imagination, voire même dans l'intellect ; et non seulement dans l'intellect uni (au corps), mais même dans l'intellect séparé, et non seulement dans l'intellect humain séparé, mais même dans celui des anges [1] ». C'est bien la doctrine de saint Bonaventure qui est visée ici, car, de fait, ayant fait pénétrer les ressemblances du dehors jusque dans l'intellect possible, celui-ci avait dû dire, pour être logique avec lui-même, que l'intellect séparé pouvait accomplir toutes les fonctions des puissances inférieures, et donc recevoir les espèces sensibles. Pour les mêmes raisons l'ange avait reçu en droit ce pouvoir [2].

A cette doctrine de saint Bonaventure, Mathieu d'Aquasparta en associe une autre, qui reviendrait au même, et selon laquelle toutes choses dans l'univers ont une nature commune, par laquelle elles peuvent agir les unes sur les autres, sinon d'une action « transmutante », du moins d'une action « immutante [3] ». C'est une allu-

1. « Quidam enim dicunt sequentes viam Aristotelis, ut videtur, quod intellectus recipit species a rebus sensibilibus ita quod res extrinsecae imprimunt suas imagines non tantum in sensum, immo in imaginationem et intellectum, non tantum coniunctum, immo separatum, non tantum humanum, immo angelicum. » *Quaest. cit.*, p. 279.

2. Cfr. page 148, note 2.

3. « Nec hoc dicunt esse inconveniens, nec derogare naturae spirituali propter

sion à la doctrine de saint Thomas (S. T. I. quaest. 78, a. 3) qui dit que le sens est une certaine puissance passive, faite pour être informée du dehors. Or l'information peut avoir lieu de deux manières : par l'« immutatio naturalis », ou « transmutatio », si on se place au point de vue de l'activité de l'objet qui fait passer dans le patient sa forme selon son être naturel ; ou par l'« immutatio spiritualis », ou « immutatio » tout court, par laquelle la forme de l'objet n'est reçue que selon son être spirituel : telle lacouleur dans la pupille de l'œil qui la reçoit sans être colorée elle-même [1].

Ce sont là, pour Mathieu d'Aquasparta, des doctrines excessives, auxquelles il convient d'opposer cette déclaration formelle de saint Augustin, appuyée selon lui par Avicenne, que les puissances sensitives sont non seulement passives, mais surtout actives ; que c'est l'âme qui sent, et que l'agent étant supérieur au patient, il ne convenait pas de lui faire subir les influences des corps. Mathieu d'Aquasparta cite ici un texte de saint Augustin [2] « au moment du contact d'un de mes sens avec un corps, il se produit dans l'âme quelque chose qui n'est pas ce contact, mais qui lui est semblable, sinon le sens n'aurait pas de raison d'être ; la raison en est, que ce n'est pas le corps qui sent, mais l'âme par le corps dont elle se sert comme d'un rapporteur : ce qu'il annonce au dehors, elle le forme au dedans d'elle-même [3] ». D'ailleurs Aristote lui-même dit [4] que l'agent est supérieur au patient, et qu'il est peu conforme à la raison de croire qu'un corps puisse agir sur un principe immatériel par une action naturelle, et que ce serait déroger à la noblesse d'une substance spirituelle [5].

---

ordinem universi. Omnia enim quae sunt de universi integritate, habent quandam naturam communem, qua possunt in invicem agere et pati, et si non actione transmutante, saltem actionem immutante et afficiente, qua mediante communicant sibi suas similitudines ». *Loc. cit.*, p. 280.

1. Cfr. « Intellectus possibilis immutatur speciebus phantasmatum » St. THOMAS, *Sum. Theol.*, II^a-II^{ae}, quaest. 172, art. 2, C.

2. *De Genesi ad Litteram*, cap. 14, n° 51.

3. « Eodem momento quo corpus aliquo sensu corporis tangitur fit in anima tale aliquid, non quod hoc sit, sed quod simile sit, quod si non fieret, nec sensus ille esset »... « Neque enim corpus sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in se quod exterius nuntiatur. » *Edit. citée*, quaest. III, ad 4, p. 270.

4. Cfr. *De anima*, III, t. 19, c. 5.

5. « Sed ista positio omnino repugnat sententiae Augustini sicut apparet per multas auctoritates supra allegatas, super Genesim ad litteram et in VI Musicae, ubi dicitur quod omnino praestantius est agens patiente, et inconveniens est animam corpori materiam subdere ut aliquos numeros vel species sive imagines corpus in anima operetur sive fabricetur. Est etiam contra Aristotelem in III de anima, ubi ponit quod agens est honorabilius patiente, et principium materia. Et quod

Nous voici donc revenus à la doctrine augustinienne de la sensibilité, que saint Bonaventure s'était trop hâté d'abandonner, et au sujet de laquelle Mathieu d'Aquasparta note en passant qu'on trouve chez Avicenne une tendance analogue : « nam ut vult Augustinus et videtur velle Avicenna, potentiae sensitivae non tantum sunt passivae immo et activae ». S'ensuit-il, comme l'ont cru beaucoup de docteurs, que l'âme ou l'intellect ne recevrait des choses extérieures qu'une excitation pour développer les idées innées qui se trouvent en elle ? — Les partisans de cette doctrine [1], veulent éviter une réceptivité de la part de l'âme, mais ils ne lui échappent pas : les idées innées ne peuvent être qu'universelles, elles doivent donc être déterminées ultérieurement du dehors afin de pouvoir être connaissance d'un être déterminé.

Il y a cependant une opinion qui, partant du même point de vue, échappe à cette conséquence. Mathieu d'Aquasparta nous dit qu'elle est enseignée par de grands et très subtils maîtres. Ceux-ci n'affirment pas l'existence d'idées innées, mais ils disent que, selon Aristote, l'âme est la ressemblance de toutes choses, elle a de quoi être assimilée et de quoi assimiler : l'intellect agent comme principe assimilateur et l'intellect possible comme principe assimilable. Et cette âme est unie au corps comme étant sa perfection. L'union a lieu en raison des différentes vertus du corps, dont l'âme est la puissance, (dans le sens d'énergie motrice). Aussitôt donc qu'il y a une action du dehors subie par le sens corporel, cet ébranlement de l'organe appelle, excite et pousse l'âme qui en est le moteur, et alors elle se configure, s'assimile et s'adapte au mouvement reçu dans le corps en se mouvant d'une manière semblable, et c'est ce qu'ils appellent : la sensation [2]. Le même processus se répète,

---

corporeum in rem incorpoream agat aut imprimat actione naturali, non videtur multum consonum rationi, et multum videtur derogare nobilitati substantiae spiritualis. » *Quaest. III* ; in corp. p. 280.

1. Mathieu d'Aquasparta la juge, sinon erronée, toutefois peu probable.

2. « Aliorum positio est huic opinioni conformis in hoc, quod non ponit receptionem ab extra, sed solum excitationem sive occasionem formandarum in se specierum ; sed in modo ponendi non parum discordant. Dicunt enim isti quod anima nullas habet tales species inditas vel concreatas tanquam seminales rationes vel radices, sed dicunt quod anima est omnium similitudo et quantum ad sensum et quantum ad intellectum. Nam ut dicit Philosophus (de anima 3. texte 37 ss.) intellectus est omnia intelligibilia, et sensus omnia sensibilia et intellectus est species specierum, sicut manus organum organorum. Habet igitur et quo assimilatur et quod assimilat, et principium assimilandi activum et passivum. Et principium assimilativum est intellectus agens, qui est quasi lux ; et principium quo est assimilabilis, est intellectus possibilis. Anima autem sic assimilabilis unitur corpori ut

quand, par la sensation, l'organe de l'imagination se trouve être ébranlé, et ainsi de suite, jusqu'à la dernière faculté sensible, par laquelle l'intellect est alors appelé à se conformer au mouvement selon sa nature. Espèces sensibles, espèces de l'imagination et espèces intelligibles sont donc de natures différentes, et ce seraient là les degrés d'abstraction dont parle Aristote dans le *De anima*. Aristote y distingue en effet les trois espèces énumérées [1]. D'après cette théorie, rien ne pénètre donc dans l'âme en venant du dehors, et ce serait là d'ailleurs son grand défaut ; elle n'admet qu'une assimilation ou adaptation proportionnelle de l'âme, selon les degrés de ses facultés, adaptation rendue possible du fait de leur union aux organes du corps.

Cette doctrine, qui rappelle par la distinction des trois degrés de l'abstraction la doctrine de Guillaume d'Auvergne [2], est fidèle à la tradition augustinienne en ce qu'elle semble éviter toute réceptivité de l'âme par rapport au corps, mais elle compromet par là même l'objectivité de la connaissance ; c'est l'autre extrême des deux positions en présence, et Mathieu d'Aquasparta lui oppose des textes d'Aristote, comme il avait opposé au premier les textes de saint Augustin.

Si l'âme tire les espèces d'elle-même, nous sommes en plein subjectivisme, car une telle ressemblance, que l'âme formerait de sa propre essence, ne conduirait qu'à la connaissance d'elle-même. Une similitude qui est produite par un principe représente plutôt la nature de ce principe qu'autre chose [3]. D'ailleurs les textes de

---

perfectio. Unitur autem secundum rationem diversarum virium et secundum dispositiones diversas. Quando igitur fit aliqua immutatio in organo sensus, puta in organo virtutis visivae, per aliquam speciem alicuius visibilis anima quaesecundum illam virtutem est perfectio et motrix organi, admonita, excitata et pulsata ex organi immutatione, configurat se et assimilat et coaptat illi motui proportionaliter et immutatur consimili immutatione et illud est quod dicitur sentire. Similiter, quando fit aliqua immutatio in organo potentiae imaginativae... Quando autem fit in ultimo organo sensitivae per aliquam speciem, tunc transformat se et configurat illi motui vel in illam speciem secundum intellectum.

Et hoc modo videntur sibi salvare illos gradus abstractionis quos ponit Philosophus. Non quod aliquid extrinsecum ingrediatur in essentiam animae, hoc enim nefas est dicere, sed proportionaliter transformat et assimilat sive configurat et coaptat se secundum gradus organorum, propter naturalem colligantiam et connexionem potentiarum cum organis. » *Quaest. III, de cognitione*, in corp. p. 283.

1. Aristote, *De anima*, III, t. 38, c. 8.

2. Cfr. Ét. Gilson, *Archives d'Hist. doctr. et litt.*, tome I, page 67 .

3. « Si anima formet de se tamen speciem sive similitudinem, per talem similitudinem potius deveniret in cognitionem sui quam in cognitionem rei, quia similitudo ab aliquo originata magis repraesentat suum originale principium quam

saint Augustin ne disent pas cela. Mathieu d'Aquasparta est heureux de pouvoir apporter ici un texte de l'épître à Nebridius, dans laquelle saint Augustin dit que : « l'image n'est autre chose qu'un choc infligé par les sens (à l'âme ?), lesquels, contrairement à ce que tu dis, ne produisent pas une sorte de réminiscence, qui déterminerait la formation des images dans l'âme, mais plutôt la pénétration même de cette fausse apparence (dans l'âme) et pour dire le mot juste : son impression [1] ».

La vérité est que, selon saint Augustin, il faudra trouver une solution qui tienne compte et des exigences de l'objet, et des exigences du sujet de la connaissance, il faudra assigner des droits de paternité à chacun des deux, selon le principe énoncé dans le *De Trinitate* : « ab utroque enim notitia paritur, et a cognoscente et a cognito [2]. »

Quant aux droits de l'objet, la constitution du sujet même les révèle : il est établi par Aristote que l'intellect est double : l'intellect agent et l'intellect possible. Or l'activité de l'intellect agent n'a de raison d'être dans l'âme, que si celle-ci reçoit ou saisit quelque élément venant du dehors [3]. L'intellect possible, lui, n'est qu'une table rase, une potentialité pure, il est en puissance tous les intelligibles, il ne possède donc pas les espèces, il ne les reçoit pas non plus d'un principe supérieur [4], il ne les tire pas d'avantage de sa propre essence, car alors il s'informerait lui-même, et comme il ne peut être la matière de laquelle les espèces sont constituées, il devient donc nécessaire qu'il les reçoive par l'action de l'intellect agent [5].

---

aliquid aliud. Et cum hoc Augustinus non dicit quod anima transformet se in speciem, sed potius quod species sive imagines transformat in se seu format. » *Qu. III, De cognitione,* in corp. p. 284-285.

1. « ... Est contra beatum Augustinum expresse in quadam epistola ad Nebridium, in numero epistolarum septima, ubi dicit, quod « nihil est aliud imago quam plaga inflicta per sensus, quibus non ut tu asseris, commemoratio quaedam fit, ut talia formentur in anima, sed ipsa huius falsitatis illatio sive, ut expressius dicatur impressio ». *Loc. cit.*, p. 284.

2. « Dicit Augustinus nono de Trinitate capitulo 12.(18)« omnis res, quamcumque cognoscimus congenerat in nobis sui notitiam ab utroque enim notita paritur, et a cognoscente et a cognito ». *Quaest. III,* in corp., p. 289.

3. « Actus intellectus agentis... non haberet locum in anima, nisi anima caperet, acciperet, vel raperet aliquid a rebus extra ». *Loc. cit.*, p. 288.

4. Mathieu d'Aquasparta pense ici au « dator formarum » d'Avicenne qu'il réfute au début de la question.

5. « Secunda ratio est ex parte intellectus possibilis, qui secundum Philosophum creatus est ut tabula, in qua nihil est depictum ; et ideo est potentia omnino nuda ; et ideo est potentia omnia intelligibilia. Cum igitur non habet species concreatas

De plus, la présence des images sensibles dans le sujet n'aurait pas de raison d'être si elles n'étaient faites pour servir à l'intellect, et la preuve que leur action ne saurait être uniquement excitatrice, c'est qu'alors les sens pourraient exciter l'âme, qui leur est présente tout aussi bien que l'imagination ; si cela est manifestement faux, il reste donc que l'intellect reçoive d'elle des représentations intelligibles [1].

Quant à l'objet ses droits ne sont pas moins évidents, et cela grâce à un principe que Mathieu d'Aquasparta tient de son maître [2] ; c'est que les objets sont par nature tels qu'ils produisent spontanément leurs ressemblances, et ces ressemblances sont faites pour faire connaître les essences dont elles émanent [3].

Enfin c'est un principe commun à Aristote et à saint Augustin : qu'il n y a rien dans l'intellect qui n ait été d'abord dans le sens.

Mais en face de telles exigences, Mathieu d'Aquasparta ne va-t-il pas sacrifier les droits du sujet à ceux de l'objet de la connaissance? — Tant s'en faut : il concèdera tout juste une légère correction à la théorie des augustiniens, afin de s'accommoder avec la théorie d'Aristote, mais il restera bien entendu que l'âme ne perd aucun de ses titres de noblesse et de supériorité en reconnaissant la place légitime que les sensibles occupent dans la connaissance. Avec les augustiniens Mathieu d'Aquasparta est bien d'avis que l'âme est dans le corps à titre de perfection et que, présente toute entière dans chaque partie, elle doit percevoir le moindre changement qui se produit en lui. Mais au lieu de dire que la faculté de l'âme s'adapte ou s'assimile elle-même au mouvement du corps, il dira qu'elle se l'assimile, en vertu de l'activité qui lui est attribuée par saint Augustin et Avicenne. Ce n'est point une passivité de sa part, mais sa spontanéité, qui assure le contact avec la réalité du dehors ; percevant dans le corps un changement qui ne saurait l'atteindre, elle

---

nec recipit a superiori, nec ipse per essentiam potest esse species quia tunc informaretur semetipso, cum intellectus possibilis informetur speciebus ; nec intellectus potest esse materia de qua species formetur, sicut cultellus de ferro : ergo necesse est quod ab extra per virtutem agentis recipiat. » *Op. cit.* p. 288.

1. « Tertia ratio est ex parte phantasmatis, quoniam ibi non stat actus animae immo ordinatur ad actum perfectiorem ; iste autem est actus intelligendi... quoniam cum intellectus praesens sit sensui sicut phantasiae, ita posset excitari per sensum sicut per phantasma. Sicut istud est falsum et contra sanctos et philosophos, manifestum est quod ex phantasmatibus sive intentionibus imaginatis accipiuntur intentiones intelligibiles ». *Quaest. III*, in corp., p. 289.

2. Cfr. Saint Bonaventure, page 144 et suiv.

3. « Species autem rerum gignuntur ab ipsis rebus, et ideo in cognitionem ducunt ipsarum rerum. » *Loc. cit.*, p. 289.

s'en emparc, le transforme et le transporte en elle-même, allant ainsi au-devant de l'objet qui s'offre à elle. Recevoir les sensibles n'est donc plus les subir, c'est se les assimiler ; ce n'est plus, pour l'âme, recevoir l'action exercée sur elle par un être inférieur, c'est lui conférer son mode d'être supérieur [1]. — Nous avons ici l'une des plus profondes interprétations que le Moyen Age ait proposées de l'adage de Boèce : « cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis [2] ». Nous avons en même temps, exprimé dans le langage médiéval, le sentiment net de ce que les modernes appelleront le dynamisme de la conscience psychologique par rapport au mécanisme du monde physique.

Dans l'ordre temporel des fonctions, voici comment les choses se passent.

L'espèce qui émane de l'objet, mettons la couleur d'un corps, arrive par le moyen de la lumière à l'œil et pénètre dans son fond. Là elle produit un ébranlement : « immutatio », dans l'organe ; cet ébranlement, la puissance visuelle qui informe l'œil se l'assimile [3] et, en le transformant en elle-même, lui confère une manière d'être proportionnée à sa propre nature ; elle lui confère donc un mode d'être plus spirituel que celui qu'il avait dans l'organe, mais en conservant toutefois la proportion avec lui. La preuve expérimentale que tout se passe ainsi, preuve que saint Augustin a déjà remarquée, c'est que le simple ébranlement de l'organe ne suffit pas ; l'attention, « intentio », est nécessaire pour qu'il y ait perception visuelle. — Puis, moyennant le nerf optique, l'ébranlement ainsi transformé est conduit du sens particulier au sens commun, auquel — toujours selon saint Augustin — les sens apportent les sensibles

1. « Colligit autem notitiam rerum corporearum et sensibilium non ab ipsis aliquid patiendo, ut eis vice materiae subdatur, tamquam aliquos numeros corpus in ipsa fabricetur, quia hoc perabsurdum est ut dicit Augustinus et Philosophus, quoniam omnino praestantius et honorabilius est agens patiente. Sed anima colligata est corpori ut perfectio, non pars parti sed tota toti et tota cuilibet parti ; colligata inquam et copulata secundum aliquam dispositionem, qua stante et manente stat unio et colligatio, cessante cessat. Et colligatur diversis organis secundum diversas sui vires et diversas dispositiones excepta intellectiva, quae nullius partis corporis est actus, ut dicit Philosophus. Quando autem fit immutatio in aliquo organo corporeo per aliquam speciem, non potest latere animam secundum illam potentiam organi perfectricem et motricem, sed statim percipit eam, percipiendo vero format eam in se secundum illius organi proportionem, ita quod vel sensibilem vel imaginabilem. Nam ut vult Augustinus et videtur velle Avicenna, potentiae sensitivae non tantum sunt passivae, immo et activae. » *Quaest. III*, in corp., p. 286.

2. Cité par Mathieu d'Aquasparta. *Quaest. I, De Fide* I, ad 9, p. 42.

3. C'est exactement ce que la biologie désignera du nom d'assimilation c'est-à-dire une fonction qui résorbe l'élément étranger dans la substance qui le reçoit.

comme à leur juge ; c'est en effet sa fonction de juger les objets des sens particuliers ainsi que leur différence. Par le sens commun, l'organe de l'imagination, ou fantaisie [1] se trouve ébranlé à son tour et la puissance toute spirituelle et particulièrement forte qui l'anime, le transforme en elle-même avec une rapidité prodigieuse. Notons bien que cette transmission *(delatio)* de l'espèce sensible que nous venons de suivre sur son parcours, s'effectue par des esprits très subtils [2] qui desservent les différentes puissances d'assimilation, et qui sont plus ou moins subtils selon l'exigence et la nature des organes. Ils véhiculent pour ainsi dire les espèces, c'est-à-dire l'ébranlement reçu dans le sens, à travers la suite des organes. Les espèces passent donc d'esprits moins subtils à des esprits plus subtils et se trouvent du fait même de plus en plus simplifiées.

Ceci pourrait faire croire que ce sont cependant toujours les mêmes espèces, identiques à elles-mêmes, qui voyagent ainsi à travers les différents degrés de notre sensibilité ; ce n'est pas le cas. Ce sont, comme le dit saint Augustin [3] des espèces qui naissent les unes des autres en se succédant.

Or, arrivée au dernier organe sensible dans lequel se trouve le dernier complément de l'âme par rapport au corps — complément qui est la disposition même par laquelle l'intellect est uni au corps — l'espèce se trouve à l'état limite de sa simplicité et pureté, et c'est ce qui la rend en quelque manière apte à être saisie par l'intellect. Cette aptitude lui a valu de la part d'Averroès le nom d'une « intention intellectuelle en puissance » (intentio intellecta in potentia). C'est elle que l'intellect agent transforme alors dans l'intellect possible et rend intelligible en acte, et c'est là ce qu'Aristote entend par abstraction [4].

1. M. d'Aquasparta lui donne ces deux noms, alors qu'Avicenne réserve celui de fantaisie au sens commun. Cfr. *Lib. VI. Naturalium*, I, cap. V.

2. Cfr. La théorie des esprits chez Jean de la Rochelle, page 132.

3. Cfr. *De Trinitate*, XI, cap. 9, nº 16.

4. « Est autem talis ordo. Primo defertur species rei visibilis puta coloris vel lucis, virtute luminis abstrahentis usque ad pupillam ; nec stat in superficie, ut ibi visio perficiatur sed transit per humidum glaciale usque in profundum. Immutato igitur organo vis visiva quae ibi viget et vivificat oculum, transformat eam in se et facit in se spiritualiori modo, quam sit in organo, illi tamen proportionatam. Et istius signum est, quod frequenter, organo visus immutato, non videmus, distracta in aliud intentione, ut dicit Augustinus undecimo de Trinitate ; sed intentionem adhibita consumatur visio et tamdiu stat, quamdiu manet intentio copulans et tenens aciem videntis cum specie rei visivae. Deinde a sensu particulari per nervum opticum defertur usque ad sensum communem, ad quam deferunt sensus particulares sua sensata tamquam ad iudicem ut dicit Augustinus secundo de Libero Arbitrio (c. 6; nº 12) habet enim iudicare de objectis sensuum particularium et de

Mais avant d'examiner la nature de l'abstraction, à laquelle la doctrine de la sensibilité nous fait ainsi naturellement aboutir, considérons un instant le chemin parcouru.

A la doctrine de la passivité des sens que la philosophie d'Aristote semblait avoir pour conséquence, Mathieu d'Aquasparta substitue donc une doctrine originale, celle de leur activité. Or il est une tradition du Moyen Age dont l'inspiration semble nettement accusée ici, la doctrine néoplatonicienne de l'échelle ontologique des êtres. Cette doctrine que le Moyen Age avait connue par saint Augustin et le Pseudo Denis et qu'il avait retrouvée dans les théories cosmologiques des arabes. comme celles d'Alfarabi et d'Avicenne, Mathieu d'Aquasparta semble l'avoir appliquée à l'homme. Que l'inférieur ne puisse mouvoir le supérieur et que l'action se fasse de haut en bas, ce sont là les principes néoplatoniciens de l'ordre du monde, devenus chez lui principes de l'ordre des puissances de l'âme. En prenant chacune comme objet de leur activité le terme de la puissance inférieure [1], elles relient l'âme avec le corps, l'intellect avec la matière et font ainsi de l'homme, un résumé de l'univers.

§ 2. — LA NATURE DE L'ABSTRACTION.

Pour être pénétrée d'influences augustiniennes, la théorie de la connaissance de Mathieu d'Aquasparta n'en représente pas moins

differentiis eorum eo quod omnibus praesidet tamquam iudex. Postmodum vero immutato organo phantasiae sive imaginativae, vis imaginativa, quae ibi viget et organum illud vegetat, quae quamvis corpus non sit, imagines tamen corporum accipit et transformat in se celeritate mirabili. Fit autem ista delatio mediantibus spiritibus subtilissimis, qui deserviunt viribus illis et sunt subtiliores et minus subtiles secundum exigentiam et naturam organorum, ita quod species, quanto magis ascendit per organa diversa delata spiritibus illis subtilissimis, tanto magis illa species simplificatur ; non tamen est eadem species, sed ut dicit Augustinus undecimo de Trinitate, est species nata altera de altera. Quando autem est in ultimo sensitivo, in quo est ultimum organi complementum, quod est dispositio, qua mediante unitur intellectus corpori, illa species est in ultima dispositione simplicitatis et depurationis secundum exigentiam organi corporalis ; et tunc est quodam modo apta intellectui, et dicitur esse intentio intellecta in potentia a Commentatore. Intellectus agens, quo est omnia facere, transformat eam in intellectum possibilem et facit eam actu intellectam; et illud vocat Philosophus abstrahere. » *Quaest. III*, in corp., p. 287.

1. « Talis est ordo in potentiis animae, quod semper potentia inferior consulit superiorem. Unde sensus particularis sensum communem, sensus communis imaginationem, imaginatio rationem inferiorem, portio inferior superiorem, secundum Augustinum duodecimo super Genesim (c. II, nº 24 et c. 24, nº 51) ». *Quaest. II, de cognit*, fund. 9, p. 249-250.

un effort dans le sens de l'aristotélisme, c'est-à-dire un effort pour mettre l'intellect en contact avec la réalité du dehors. Nous avons à nous demander à présent dans quelle mesure cette solution répond à celle d'Aristote, et si l'auteur a raison de nous la présenter comme une abstraction aristotélicienne. Pour être mieux en état de répondre à cette question, résumons d'abord, avec Mathieu d'Aquasparta lui-même, le résultat auquel nous venons d'aboutir.

« L'âme, nous dit-il, ne subit donc d'aucune manière l'action des choses sensibles ou corporelles, elle les prend pour terme de son activité et se forme d'elles des espèces adaptées et proportionnées selon les exigences de ses organes et puissances, jusqu'au moment où elle leur confère ainsi l'être intelligible [1] : « quousque det sibi esse intelligibile », et les adapte, forme et transforme dans l'intellect possible par lequel elle devient toute chose [2]. Si l'on demande donc, en fin de compte, par quoi sont constituées les espèces, il faut dire que le fait d'être espèces leur vient de l'objet dont elles émanent, mais le fait d'être sensibles, ou imaginatives, ou intelligibles, leur vient de la puissance de l'âme qui se les approprie [3].

Mais alors, c'est donc bien l'âme qui confère l'intelligibilité aux choses, et nous assistons ici à une véritable genèse de l'intelligible. Alors que dans l'interprétation que saint Thomas donne de l'abstraction aristotélicienne [4], c'est la forme même de l'objet qui est en puissance l'intelligible que l'intellect ne fera qu'actualiser, ici ce n'est plus que le produit d'une longue élaboration de la sensibilité qui constitue une « intention intelligible en puissance [5] ». L'objet lui-même ne fournit plus qu'un apport matériel [6], le formel dans

1. Il faut traduire « sibi » par « leur » et non pas par « à elle-même » à cause de la suite de la phrase.

2. « Non igitur patitur anima aliquid a rebus sensibilibus sive corporeis, sed potius facit ex illis et de illis et format sibi species aptas et proportionatas secundum exigentiam organorum et virium quousque det sibi esse intelligibile et coaptet eam et formet sive transformet eam in intellectum possibilem quo est omnia fieri ». *Quaest. III*, in corp., p. 287.

3. « Sed attendendum est hic, quod de illa specie possumus loqui duobus modis : aut secundum quod species aut secundum quod sensibilis, imaginabilis sive intelligibilis ; quod sit species, hoc habet a suo principio originali, quoniam quaelibet res nata est suam speciem diffundere et multiplicare ; sed quod sit sensibilis aut imaginabilis aut intelligibilis, hoc habet a virtute animae, quae facit eam in se et proportionat eam sibi. Unde non tam recipit a rebus, quam accipit, vel rapit vel facit seu format non de se, ut dictum est sed ex illis et de illis. » *Loc. cit.*, p. 288.

4. Cfr. Saint Thomas : *Sum. Théol.*, I, quaest. 85, a. 1 et q. 12, ad 13, c.

5. Cfr. page 120, note 2.

6. « Species... est illud quod est materia intelligendi » *Quaest. I. de Fide* ad 11. p. 59. Cognitio enim nostra causatur a sensu non per modum efficientis, sed per modum ministrantis materiam ». *Quaest. I, De Fide* ad 8. p. 57.

la connaissnace semble bien venir de l'âme qui lui confère sa propre nature, et alors l'intelligibilité du monde n'est plus qu'une intelligibilité empruntée et — qu'on le veuille ou non — artificielle. C'est bien la conclusion qui se dégage quand Mathieu d'Aquasparta nous déclare que la forme qui est dans le sens n'est pas celle de l'intellect et n'y pénètre jamais, mais que la forme de l'intellect est une espèce née de celle du sens sous le travail des puissances et de l'intellect [1].

Partant de cette conception de l'intelligibilité, nous allons aussi comprendre pourquoi le Cardinal ne peut pas se rallier à la doctrine de saint Thomas sur la connaissance du singulier et de l'universel [2].

Si c'est l'intellect qui confère l'intelligibilité, il n'y a aucune raison pour qu'il la refuse au singulier et la réserve à l'universel. Au contraire, le singulier doit être intelligible avant l'universel, puisque, étant donné que l'objet du sens est singulier [3], l'intention intelligible en puissance à laquelle aboutit le processus assimilateur de la sensibilité est singulière. L'intellect saisit donc d'abord le singulier en formant de cette intention une espèce singulière. Cette connaissance du singulier mériterait cependant plutôt le nom d'une simple appréhension de l'intellect, et il faudrait réserver le nom d'abstrait à l'universel [4]. Il est cependant bien entendu que le singulier est intellectuellement saisi et donc rendu intelligible, mais il faut ici distinguer deux manières de parler d'intelligible ; si on entend par là ce qui est connu par une raison démonstrative, il est évident que ceci ne convient qu'à l'universel, mais si l'on entend par intelligible ce qui est perçu ou appréhendé par l'intel-

1. « Forma quae est in sensu, dum est in sensu, non est forma intellectus nec illa umquam migrata sensu ad intellectum, sed species de illa nata. » *Quaest. IV*, ad 10, p. 314.

2. « Quidam enim dicunt quod quia objectum intellectus est quod quid est, et universale, intellectus nunquam per se singulare cognoscit, immo abstrahit speciem intelligibilem ab omnibus principiis individuantibus ; cognoscit tamen per accidens, cum singularibus se immiscet in quantum enim continuatur viribus sensitivis, quae circa singularia versantur. » *Quaest. IV*, in corp., p. 307. Cfr. St Thomas. *De veritate*, quaest. 2.

3. « « Dicendum quod sensus apprehendit tantum singulare » *Loc. cit.* ad 1, p. 311.

4. « Dico enim quod singularia sunt in intellectu non per se sed per suas species. Quod vero dicit (Anselmus) quod species quae est in intellectu est abstracta a materia et conditionibus materialibus dico quod verum est de specie universali quae ratio est cognoscendi universale non de specie singulari quae est ratio cognoscendi singulare, nisi fortassis vocet abstractionem quia facta est actu intellecta et intellectu apprehensa et quae erat in phantasia quanta et dimensa, ut quidam volunt, facta est non quanta, sed tamen species non quanta ducit in cognitionem quanti et species non dimensa in cognitione dimensi. » *Loc. cit.*, ad 4, p. 312.

lect, alors le singulier, et même tout ce qui existe ou participe à l'être, peut être dit intelligible [1]. La raison sous-entendue ici est toujours que l'intelligible n'est pas dans la réalité pour être reçu par l'intellect, mais que celui-ci confère ce caractère aux choses, et donc à toutes sans distinction.

L'espèce singulière peut cependant être dite, d'une certaine manière, matérielle, dans le sens où nous appelons « matière » la réalité du dehors et « intention » l'intelligibilité qu'elle revêt dans l'âme ; car l'espèce singulière représente bien l'être tel qu'il est en réalité et le fait connaître tel [2], alors que l'universel n'est plus cette réalité là, mais une intention « colligée » sur les espèces singulières. De sorte que si nous n'avions d'abord une connaissance intellectuelle du singulier nous n'arriverions jamais à connaître l'universel [3]. D'abord l'intellect se forme donc des espèces singulières et ce n'est que la comparaison de ces singuliers qui peut fournir une intention ou espèce universelle. En dépit donc du nom d'abstrait réservé à l'universel ici encore, comme nous l'avons vu chez saint Bonaventure, on ne peut pas dire que c'est l'abstraction qui doit rendre compte de l'universel : c'est que l'universel n'est pas ici ce qu'il est chez saint Thomas : un singulier qui, conduit de puissance en acte, constitue l'universel du seul fait de son abstraction, mais il est ici, comme chez saint Bonaventure, une vue compréhensive de plusieurs singuliers à la fois sous une unité. Il en résulte que l'universel

1. « « Distinguendum est quod intelligibile vel intelligi potest aliquid dici duobus modis. Uno modo dicitur aliquid intelligibile vel intelligi, quod scitur per demonstrativam rationem ; et hoc modo non intelliguntur singularia, quae demonstrari non possunt... Alio modo potest dici aliquid, intelligibile vel intelligi, quod intellectu percipitur vel apprehenditur ; et sic singularia et quidquid est vel habet esse, potest intelligi et est intelligibile ». *Quaest. IV*, in corp., p. 311.

2. « Dicendum quod singulare intelligitur per speciem quae est apud intellectum quae quidem quodam modo materialis manet, quodam modo fit immaterialis. Materialis quidem manet quia repraesentat et ducit in cognitionem totius aggregati ex materia et forma, fit autem immaterialis quia abstrahitur a re extra nec habet esse in materia. Unde frequenter vocat Philosophus materiale vel immateriale non prout materia dividitur contra formam, sed prout dicimus materiale esse reale extra animam, immateriale esse intentionale apud animam sive intellectum. » *Quaest. IV*, ad 5, p. 312.

3. « Intellectus colligit et abstrahit universale ex particularibus sive singularibus ; ex incognitis autem nullo modo posset intentionem cognoscibilem colligere : ergo necesse est, quod singularia et particularia cognoscat. » *Quaest. IV*, in corp., p. 306. Cfr. « propterea dicendum sine praejudicio quod re vera intellectus cognoscit et intelligit singularia per se et proprie non per accidens, ita quod singularia cognoscit per species singulares, universalia per species universales... Prius enim defertur species singularis ad intellectum et ex illa colligit intentionem universalem quam ipsum universale intelligat ; oportet enim cognoscere ea ex quibus intentionem cognoscibilem colligit sive abstrahit. » *Op. cit.*, p. 309.

n'est pas dans les choses rigoureusement parlant (absolute) mais par la comparaison de l'un à l'autre [1]. D'autre part l'universel en tant qu'il est une réalité n'est pas non plus dans l'âme, il n'y est qu'une représentation de cette nature commune colligée sur une multitude d'êtres à cause de leur convenance et appelée universelle [2].

Notons que cette doctrine de l'universel n'est pour Mathieu d'Aquasparta qu'une reprise de celle du *De anima* d'Avicenne, dont le texte est cité par lui en tête des fondements de la question [3]. Nous touchons ici peut-être à l'une des raisons de cette préférence marquée pour la doctrine d'Avicenne qui caractérise les auteurs augustiniens de l'école de saint Bonaventure ; c'est que la théorie avicennienne de la genèse du concept universel s'adapte à merveille à la doctrine du jugement-abstraction que nous avons déjà relevée chez saint Bonaventure.

La doctrine des idées générales d'Avicenne comporte un dualisme intéressant pour des philosophes qui, tout en cédant du terrain à la théorie aristotélicienne de la connaissance, se préoccupaient néanmoins de réserver une assez grande part à l'illumination dans toutes nos opérations intellectuelles. On relève en effet chez Avicenne des textes qui semblent affirmer la genèse empirique de l'idée générale. Ainsi, dans le passage cité par Mathieu d'Aquasparta, il dit que les sens fournissent à l'âme rationnelle les objets singuliers dont la raison dégage l'universel. En abstrayant leurs espèces de la matière, en comparant ensuite leur convenance ou discordance, elle détermine les essences et les accidents. D'autre part, dans sa théorie de l'intelligence agente séparée, il déclare expressément qu'au moment où la raison considère les objets singuliers,

1. « Non est in rebus particularibus absolute, sed per comparationem unius ad aliam. In quolibet enim particulari est aliquid quo distinguitur ab alio ; et haec sunt principia particularia, ut sua anima, suum corpus. Est etiam aliquid quo convenit cum quolibet alio sicut anima et corpus... Universale, prout dicit rem aliquam, non est in anima sed species universalis id est istius naturae communis, ex qua colligit intentionem hanc propter convenientiam multorum et vocat universalem. » *Quaest. I, De Fide* ad 10. p. 57-58.

2. Dans ce sens Mathieu d'Aquasparta dit : « quod dicitur universale est de essentia rei, dico, quod non est de essentia tamquam essentiale principium sed est rei essentiale » Il serait essentiale principium s'il résultait de l'abstraction simplement, il ne l'est pas puisqu'il résulte d'un jugement de comparaison ; pour la position de saint Thomas, Cfr. S. T. I, quaest. 85, art. 2.

3. « Avicenna VI° naturalium dicit quod » virtutes rationales adiuvant animam rationalem in multis. Primum est quod ratio separat unum universalium a singularibus, abstrahendo eorum intentiones, et considerat in quo conveniunt et in quo differunt, et cuius esse est essentiale et cuius accidentale.» *Quaest. IV*, Contra 1. p. 302.

elle est illuminée par l'intelligence agente et cela de telle manière que l'idée générale émane d'elle directement dans l'âme [1].

Quand on compare cette attitude avec celle que nous avons relevée chez saint Bonaventure, celle que nous trouvons chez Mathieu d'Aquasparta et que nous trouverons encore chez Jean Peckam, on ne peut qu'être frappé du parallélisme qui existe entre elles. Ici et là nous avons une abstraction impuissante à produire à elle seule l'idée générale. Il importe de noter ici comment le souci de faire à l'illumination sa part légitime les amène à une conception de la genèse du concept assez différente de celle de saint Thomas. Pour celui-ci, la genèse de l'espèce universelle est due à un processus quasi biologique et inconscient ; c'est une génération nécessaire partant d'une espèce sensible donnée qui aboutit au concept universel sans que la raison consciente ait eu à intervenir. Le jugement, qui n'opère que dans la liaison des concepts, n'y a aucune part et la question de la vérité ne se pose donc pas pour la formation du concept. Ici au contraire, la nécessité de faire intervenir la lumière divine dans la formation même de l'idée générale en modifie l'essence. L'illumination ne peut y trouver place qu'à condition d'une intervention du jugement et la genèse du concept devient ainsi une affaire de vérité.

S'il s'agit de connaître un objet, il possède bien par sa forme ou quiddité de quoi se faire connaître, mais cette forme est insuffisante pour se manifester d'elle-même et mouvoir l'intellect, la lumière naturelle que Dieu a imprimée à notre intellect est ici requise pour une première ébauche de l'idée abstraite, mais elle ne saurait aller jusqu'au bout et parvenir au concept sans le secours de la lumière éternelle [2]. La raison inférieure est donc formellement déclarée insuffi-

1. Pour cet aspect de la doctrine d'Avicenne, Cfr. les textes cités par E. GILSON dans les Archives d'Hist. doctr. et litt. du Moyen Age, t. I, page 40 ss. — L'auteur voit dans la doctrine de l'école bonaventurienne le prolongement doctrinal de l'abstraction avicennienne ; nous sommes heureux de constater que ces lignes, écrites avant que nous ayons eu connaissance de l'article, se rallient entièrement à ses vues.

2. « Veritas autem secundum rationem suam est ratio cognoscendi et manifestandi... Ista ratio, ut est impressa creaturae, hoc est ipsa sua forma vel quidditas, non est sufficiens ad se manifestandum vel declarandum nec movendum intellectum. Inde providit Deus nostrae menti quoddam lumen intellectuale, quo species rerum objectarum abstrahit a sensibilibus, depurando eas et accipiendo earum quidditates quaesunt per se objectum intellectus... Sed nec istud lumen est sufficiens quia defectivum est et opacitati admixtum nisi subiungatur et connectatur illi lumini aeterno, quod est perfecta et sufficiens ratio cognoscendi et illud attingat et quoddam modo contingat intellectus secundum sui supremum. » *Quaest. II*, in corp., p. 253.

sante [1] : elle peut bien atteindre des raisons de connaître, propres et distinctes de tel objet déterminé, mais la généralité, qui doit en faire des concepts universels, ne peut être fournie par elle [2], l'illumination seule nous la donnera par les vérités éternelles. Quand Malebranche, quatre siècles plus tard, dira : « Vous ne sauriez former des idées générales que parce que vous trouvez, dans l'idée de l'infini, assez de réalité pour donner de la généralité à vos idées... vous ne pourriez jamais penser à ces formes abstraites de genre et d'espèces, si l'idée de l'infini, qui est inséparable de votre esprit ne se joignait tout naturellement aux idées particulières que vous apercevez [3] », il ne fera que tirer les conclusions de ce qu'avec Mathieu d'Aquasparta nous pouvons appeler « le rôle formel des vérités éternelles dans notre connaissance ».

§ 2. — Le rôle formel des vérités éternelles dans notre connaissance.

Ce sont les vérités éternelles qui nous permettent de voir les choses objectivement et quasi effectivement [4]. Grâce à leur présence nous pouvons définir l'être immuable des choses, car toute définition se fait par le supérieur, et ce supérieur est défini par un autre, et ainsi de suite jusqu'à ce que l'on arrive au plus général dont l'ignorance rendrait la définition de tous les inférieurs impossible [5]. Ainsi, si nous ne savions ce qu'est l'être qui existe par lui-même, nous ne pourrions définir ce qu'est la substance ; et l'être qui existe par lui-même ne serait pas connu si nous ne savions ce

1. « Non sufficit portio inferior sine superiore, sic nec sufficit portio superior sine aeterna luce ». *Quaest. II*, in corp., p. 255.

2. « Attingit autem illud lumen sive illas aeternas rationes ut rationem cognoscendi, non solam... nec totam... nec nudam... nec propriam sed quodam modo generalem. Et ideo cum his indiget rerum similitudinibus a rebus abstractis tanquam propriis, determinatis et distinctis cognoscendi rationibus. » *Loc. cit.*, p. 253.

3. Malebranche, *Entretiens métaphysiques*, II, 9. Il est d'ailleurs à peine nécessaire d'ajouter que la « vision en Dieu » telle que la conçoit Malebranche, ne se confond aucunement avec la doctrine de l'illumination telle que l'école franciscaine la conçoit. Entre la forme malebranchiste de l'augustinisme et l'augustinisme médiéval, il y a la physique de Descartes.

4. « Lumen ergo illud, movendo nostrum intellectum, influit quoddam lumen menti nostrae ita quod per lucem divinam videt objective et quasi effective, sed per illud et in illo lumine videt formaliter. » *Loc. cit.*, p. 255.

5. « Definitio autem habet fieri per superiora et illa superiora per alia superiora, quousque veniatur ad generalissima quibus ignoratis définitive sciri inferiora non possunt. *Quaest.* II, in corp., p. 256.

qu'est l'unité, la vérité et la bonté qui le conditionne à son tour [1]. De même si nous n'avions une connaissance de l'être parfait, nous ne saurions distinguer les degrés de l'être imparfait [2].

La raison en est, que le moyen (medium) de toute connaissance certaine doit être quelque chose de commun à tous les êtres connus, d'immuable et d'infaillible [3]. C'est l'universel proprement dit et qui me permet de saisir sous une seule raison d'égalité tous les objets qui sont égaux, ainsi que sous une seule raison esthétique tout ce qui est beau et sous une seule unité tout ce qui est un [4]. Et cette raison doit être immuable et infaillible, à défaut de quoi il ne saurait y avoir de connaissance certaine. Or toute créature, toute lumière créée (à savoir l'abstraction) est limitée, finie et soumise au changement : aucune lumière ni raison créée ne saurait donc être moyen de la connaissance certaine, ce moyen relève de la lumière divine. En un mot, la présence d'un absolu qui seul est capable de garantir l'objectivité universelle de notre pensée nous est ici nécessaire, comme elle l'était à saint Augustin.

Loin donc de fournir l'universel à notre pensée, ou de devoir en rendre compte, loin même de lui donner une garantie d'objectivité dans le contact avec la réalité que Mathieu d'Aquasparta lui avait concédée, l'abstraction a donc besoin de recevoir de la lumière divine son complément d'universalité et d'objectivité. De ce besoin Jean Peckam va nous donner la formule définitive dans sa thèse sur l'unité numérique de la lumière intellectuelle. Elle se présentera à nos yeux comme l'aboutissement logique de la forme de pensée qui fait l'objet de cette étude et lui fournira donc par la même son terme naturel.

1. « Nisi enim cognoscatur, quid est ens per se, non potest sciri definitio substantiae ; nec ens per se potest cognosci, nisi cognoscatur cum suis conditionibus quae sunt unum verum et bonum ». *Loc. cit.*, p. 256.

2. « Non igitur potest scire ens imperfectum, defectivum et incompletum nec scire hoc plurimum diferre ab illo, nisi id quod omnino perfectum est mente videatur. » *Loc. cit.* p. 257.

3. « Tertia ratio sumitur ex parte medii cognoscendi. Medium autem in cognitione certitudinali necesse est esse certum. Certum autem non esset nisiesset omnibus commune, immutabile et infallibile. » *Loc. cit.*, ratio 3., p. 258.

4. « Quod patet, quoniam secundum eandem rationem aequalitatis cognosco omnia aequalia, et secundum eandem quicumque cognoscit vere et certitudinaliter ; secundum eandem rationem pulchritudinis omnes cognoscunt omnia pulchra, secundum eandem rationem unitatis omnia una... Si igitur omnis creatura et omne lumen creatum est coarctatum et limitatum et terminabile et mutabile ; ratio autem certa est incoarctabilis, immutabilis, interminabilis : ergo nullum lumen creatum seu creata ratio potest esse medium in cognitione certitudinali. Ergo necesse est omnia quae certitudinaliter cognoscuntur, in lumine veritatis aeternae et in regulis incommutabilibus cognosci ». *Loc. cit.*, p. 258.

V. — L'UNITÉ NUMÉRIQUE DE LA LUMIÈRE INTELLECTUELLE CHEZ JEAN PECKAM

« S'il n'y a qu'un seul et même Souverain Bien pour tous, il faut aussi que la vérité dans laquelle on connaît et affirme ce Bien soit une et commune à tous. » Ces paroles, qui figurent en tête de la thèse de Jean Peckam [1], marquent son retour à la position du problème de la connaissance dans les termes même où saint Augustin lui-même l'avait posé. Il s'agit en effet de rendre compte de l'unité de la pensée, de son universalité et objectivité, de ce caractère de rectitude qui, selon le mot de saint Anselme [2], est commun à tous les jugements vrais, comme le temps est commun à tous les objets temporels. Nous avons déjà pu remarquer chez saint Bonaventure combien le problème ainsi posé diffère de celui d'Aristote. Si, pour Aristote, le problème de l'universel se pose dans les limites que lui trace d'avance le point de vue préalablement admis de son origine empirique, pour saint Augustin le point de départ est l'universalité même de la pensée. Il lui permet de poser immédiatement la question de sa possibilité métaphysique, sans se soucier d'une explication empirique, exclue d'ailleurs par sa psychologie. Partant de ce point de vue, la pensée apparaît à Jean Peckam comme une passion commune à une multiplicité d'intellects. Tous subissent les premiers principes qui sont connus par eux-mêmes, et cette unité dans la passivité des sujets suppose l'unité d'un principe agent [3]. Le fait que deux sujets comprennent la même démonstration, et que l'un se rend compte de la compréhension de l'autre, ne s'explique aux yeux de Jean Peckam que par l'identité de la liaison des idées, une identité numérique de l'évidence qui ne peut se fonder que dans l'unité numérique de la lumière intellectuelle. L'effet ne dépasse pas la cause et l'identité de l'effet ne peut pro-

1. Jean Peckam, *Quaestiones tractantes de anima, Quaest. V*, nº 1. Voir : édit. Spettmann, dans les Beitraege zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. XIX. Heft., 5-6 ; page 59. Münster, 1918.

2. « Hoc ipsum patet per Anselmum dicentem ultimo De veritate quod una est rectitudo veritatis, quae communis est omnibus veris sicut tempus omnibus temporalibus » *Quaest. V*, nº 2, p. 59. — Cf. S. Anselme, *De Veritate*, cap. xiii ; Pat. lat., t. 158, col. 485-486. — Pour une discussion thomiste du même problème, voir S. Thomas d'Aquin, *Quaest. disput. de Veritate*, qu. I, art. 7.

3. « Omnis passio communis habet causam communem. Sed intelligere est pati et intellectus nati sunt intelligere eadem. Eadem enim sunt omnibus per se nota. Ergo per aliquam causam eandem. Sed causa intelligendi non est nisi lux illustrans ad intelligendum. » *Quaest. V*, nº 3, p. 59.

venir que de l'identité de la cause [1]. Notre auteur franciscain oppose ainsi l'unité numérique de la lumière intellectuelle à la pluralité des lumières qui résulte de la doctrine thomiste de l'intellect agent. Là où saint Thomas semble ne voir qu'une identité virtuelle, une espèce d'harmonie préétablie de la pensée qui résulterait de la ressemblance qui relie les premiers principes, raisons séminales de la pensée individuelle, avec Dieu, leur cause exemplaire commune [2], Jean Peckam voit l'identité de la pensée en acte, l'absolu de la vérité dans lequel se rencontrent les esprits. Et c'est pourquoi il se refuse à concevoir les premiers principes comme de simples ressemblances créées des raisons éternelles [3], le créé ne pouvant jamais être que du contingent, alors qu'il s'agit ici de l'absolu.

L'absolu ne se monnaye pas, et il ne saurait comporter des degrés : « si la raison par laquelle je juge que ma pensée est ce qu'elle doit être, est une raison créée, je demanderais à quelle autre elle doit sa rectitude ; si elle possède la rectitude par elle-même c'est qu'elle n'est pas créée ; si par contre elle doit sa rectitude à une autre, force nous est sous peine de recours à l'infini de nous arrêter à la première et éternelle vérité [4]. N'oublions pas que c'est l'acte même de la pensée qui a ainsi besoin d'atteindre l'absolu comme une donnée expérimentale. On comprend dès lors pourquoi la garantie métaphysique de l'exemplarisme divin ne suffit pas à expliquer l'unité de la pensée par la lumière créée des intellects agents.

Pour avoir méconnu le véritable caractère de cette unité une série de tentatives philosophiques qui voulaient en rendre compte

---

1. « Item ego intelligo aliquam demonstrabilem veritatem, et tu intelligis eandem ; et ego intelligo te intelligere illam sicut me. Arguo ergo : Effectus non excedit causam. Ergo identitas effectus est ab identitate causae. Si ergo ego intelligo idem quod idem intelligo te intelligere, et tu intelligis idem, oportet quod sit per causam eandem. » *Loc. cit.*, n° 4. p. 59.

2. St. Thomas, *Quaest. Disp. De veritate*, qu. XI, art. 1 et 2. Cfr. aussi *Quaest. quodl.*, X, art. 7.

3. « Dicet aliquis quod (Augustinus) istas rationes vocat aeternas quia impressa sunt a rationibus aeternis quarum similitudines sunt, et hoc est lumen creatum. Contra : Augustinus dicit : « illud lumen est unum non numeratum in omnibus, et nominat ipsum Deum... » *Quaest. V*, A. b. n° 4, p. 61.

4. « Item si ratio est creata, secundum quam iudicatur esse, sicut debet; quaero de ratione ista : quae, per quam alia videtur esse recta ? Aut enim per se est recta — et tunc increata ; aut ex alio videtur recta et tunc aut ibitur ad infinitum, aut pervenitur ad primam et aeternam rationem, per quam et in qua omnis rectitudo videtur. » *Loc. cit.*, n° 5, p. 61. — Il est intéressant de noter que la doctrine de saint Anselme est soumise ici à une élaboration technique approfondie. On en trouve déjà des traces chez Mathieu d'Aquasparta et il y aurait lieu d'étudier pour elle-même l'influence Anselmienne sur l'école franciscaine, ainsi que les transformations imposées à la doctrine d'Anselme par l'élaboration qu'elle a subie.

ont été vouées à l'échec [1]. Ainsi Averroès, en attribuant l'unité à l'intellect agent et à l'intellect possible, allait jusqu'à supprimer totalement l'intellect particulier. De même Avicenne, en nous accordant un intellect possible, a cependant attribué l'unité à un intellect agent créé. Après eux une troisième tentative — dans laquelle il est aisé de reconnaître celle qui irait d'Alexandre de Halès par Jean de la Rochelle à saint Thomas — n'a pas été plus heureuse aux yeux de Jean Peckam. Elle nous accorde des intellects agents distincts qui ne se rejoindraient que par leur propre lumière naturelle ; mais, abstraction faite de la difficulté métaphysique qu'il y a à postuler ainsi la présence dans notre intellect d'un principe qui serait actif et passif sous le même rapport, cette solution est obligée de ramener l'intellect agent et, avec lui, la pensée, au niveau de la contingence individuelle, alors qu'Aristote même le plaçait expressément au-dessus [2]. Seule la doctrine augustinienne de l'illumination répond donc aux données du problème.

Par là, Jean Peckam nous invite à retourner à saint Augustin, qui nous montre dans l'unité numérique de la lumière divine la véritable raison de l'unité de la pensée [3]. Cette lumière est une et la même dans tous les intellects ; elle est incréée, et elle s'identifie avec Dieu. Si donc on entend par intellect agent le principe actif de notre connaissance, ce qui rend compte de la connaissance en acte en même temps que de sa valeur universelle, ce nom revient en propre à Dieu [4]. Et cela ne nous oblige nullement à supprimer l'intellect particulier, nous nous refusons seulement à faire de cet intellect la raison dernière et totale de la pensée. Jean Peckam nous accorde en effet un pouvoir actif, un intellect agent en second, qui serait principe d'abstraction et de jugement, mais son apport dans la connaissance n'est que matériel et l'élément formel appartient à l'illumination. C'est ainsi qu'Aristote, Avicenne et saint Augustin se trouvent satisfaits dans une synthèse dont chacun fournit sa

1. *Quaest. V*, Responsio, p. 65.

2. « Philosophus dicit de intellectu agente quod est abstractus non mixtus, nec passibilis, ac est in sua substantia actio, et quod non est in tempore neque quandoque intelligit neque quandoque non intelligit. Istae conditiones soli Deo conveniunt. Ergo ipse solus est intellectus agens et intellectivum lumen. » *Quaest. V*, A. b. n° 9, p. 62.

3. *Op. cit.*, n° 4, p. 61.

4. « Dico quod anima aliquid in se habet activum, sicut virtutem formativam specierum, sicut etiam, virtutem iudicativam scl. rerum. Sed illud, quod ponit intellectum in actu intelligendi est intellectus divinus. Iuxta quod dicit Avempeche quod virtus per quam iudicamus iudicio universali est virtus infinita. » *Quaest. V*, sol. obj. n° 5, p. 68.

part [1] ; ajoutons aussi que par là, le problème de l'abstraction aristotélicienne, qui, au début de l'école franciscaine avait semblé devoir évincer la doctrine augustinienne de l'illumination,lui cède finalement le pas.

Le problème du jugement et de sa vérité, puis celui de l'unité et de la valeur objective de la pensée, sont venus corriger ce que la doctrine de l'abstraction avait d'excessif aux yeux des représentants de la tradition franciscaine. Sa tendance à expliquer la pensée en partant de l'expérience sensible tient à ce qu'elle était née d'une conception de l'univers qui méconnaissait la dépendance des êtres à l'égard de Dieu. Or, dans la philosophie chrétienne, l'indigence des êtres dans l'ordre de l'existence doit avoir son pendant dans l'ordre de la connaissance [2]. Aux yeux de notre auteur franciscain la doctrine de l'illumination n'est donc dans le domaine de la pensée que le reflet de la contingence du monde, et corriger par elle la doctrine d'Aristote revient finalement à replacer l'homme, auquel le monde éternel du paganisme grec avait accordé trop d'indépendance, dans l'ordre harmonieux de l'univers chrétien.

VI. — CONCLUSION

Si, arrivé au terme de notre voyage à travers l'école franciscaine, nous nous arrêtons un instant pour considérer le chemin parcouru et pour en caractériser les différentes étapes, il nous semble d'abord intéressant de remarquer combien le point de vue empirique de l'abstraction s'imposa immédiatement à la psychologie augustinienne. Sous sa poussée, les docteurs franciscains de la première époque entrèrent délibérément dans la voie qui mène droit à la théorie thomiste de la connaissance. Ainsi, chez Alexandre de Halès et Jean de la Rochelle, la part faite aux théories arabes sur le rôle des sens témoigne, dès le début, d'un déplacement du centre d'équilibre dans la conception traditionnelle de la connaissance.

En s'inspirant d'Avicenne et d'Averroès, Alexandre de Halès

1. « In cognitione veritatis alicuius propositionis necessario duo sunt : aliquid sicut materiale ut extrema et compositio eorum — et illud est ab operatione intellectus ; aliquid est quasi formale scl. veritas propositionis — et illa capitur a luce aeterna... ut sic verificetur verbum Avicennae quod formae intelligibiles maneant super intellectum, verum etiam sit verbum Aristotelis ponentis species abstrahi a phantasmate, verum etiam sit verbum Augustini, qui dicit vi rapi cogitationem ». *Quaest. V*, sol. obj., nº 18, p. 70-71.

2. « Eadem est ratio cognoscendi et essendi ; sed nullius essentiae sufficiunt principia ad subsistendum sine divina essentia immediate eam supportante . Ergo nec ad innotescendum sine divina luce illustrante. » Quaest. V, A. b. nº 15, p. 62.

ébauche une psychologie où le rôle des facultés sensitives apparaît déjà trop important pour être traité comme une quantité négligeable dans la théorie de l'intelligence. Bien qu'il introduise quelques réserves à propos du jeu des facultés sensitives, l'orientation empiriste envahit néanmoins chez lui les régions inférieures de l'intellect ; cette extension de l'activité de l'intellect à un domaine nouveau exige que ce dernier soit doté de nouveaux moyens d'action, d'où apparition d'un certain dualisme dans la structure de notre connaissance. L'âme spirituelle de saint Augustin, tout en demeurant orientée vers le monde intelligible, se trouve désormais pourvue de facultés qui la mettent en contact avec la matière ; problème délicat auquel Alexandre de Halès et, à sa suite, Jean de la Rochelle essayent de répondre par la théorie, mi-avicennienne mi-averroïste, de l'intellect matériel. Par là l'introduction des formes sensibles dans l'intellect devient possible sans que l'indépendance de l'âme par rapport à la matière se trouve compromise. D'un autre point de vue, l'intellect ainsi orienté vers l'expérience sensible apparaît comme un cas particulier de l'action physique en général et doit subir les principes métaphysiques qui président à son jeu. Alexandre de Halès se voit obligé d'accepter en bloc la métaphysique aristotélicienne de la connaissance, y compris la distinction de l'intellect agent et de l'intellect possible. La métaphysique augustinienne de l'illumination se trouve par là aux prises avec la métaphysique de l'abstraction aristotélicienne et Alexandre de Halès ne semble pouvoir maintenir la première qu'en la soumettant aux principes de la seconde. D'où le problème qui, dans cet ordre, deviendra la *quaestio vexata* de l'école franciscaine tout entière : comment assigner à la lumière divine le rôle précis que les principes de la métaphysique aristotélicienne exigent d'elle sans toutefois supprimer son efficacité ? Devant la nécessité de remplacer la lumière, cause d'une vision passive, par l'activité d'un agent métaphysique, Alexandre de Halès a dû, pour une part, faire de cette lumière le propre de notre intellect, et, pour une autre, l'identifier avec Dieu.

Cette solution posait les premiers jalons du thomisme. C'est elle, qui permit à Jean de la Rochelle, en se basant sur le rôle fonctionnel de l'abstraction, d'établir l'essentiel de la doctrine dont l'histoire de la philosophie rapporte généralement le mérite au seul génie de saint Thomas. Avec Jean de la Rochelle, en effet, le dualisme s'accentue encore dans la théorie franciscaine de la connaissance. Nous y trouvons la doctrine des deux faces de l'âme, qui restera la distinction fondamentale de la doctrine des facultés. Elle distingue deux

régions séparées, l'une inférieure, dans laquelle tout se passerait selon le mode décrit par saint Thomas, l'autre supérieure, où les opérations s'accomplissent en accord avec la psychologie augustinienne. Dans la première, la théorie aristotélicienne de l'abstraction se dessine avec toute la netteté qu'un thomiste pourrait exiger ; dans la seconde, la théorie de l'illumination ne s'en affirme pas moins avec un renouveau de vigueur qui laisse prévoir un conflit prochain. En passant de Jean de la Rochelle à saint Bonaventure nous devions ainsi nous demander si la position dualiste pouvait constituer dans l'école franciscaine une acquisition définitive ?

Notre enquête sur le sens de l'*abstraction* chez saint Bonaventure nous a conduit à répondre par la négative. Ni dans sa théorie de la sensibilité, ni dans celle de l'intelligence, nous n'avons pu retrouver la signification précise que Jean de la Rochelle avait attachée à cette fonction. Le vocable d'*abstraction* s'y révèle, au contraire, lié à la fonction augustinienne du jugement, par où l'illumination augustinienne reprend visiblement l'empire sur la fonction aristotélicienne que ce mot désigne. C'est le jugement d'universalité qui remplace l'abstraction source d'universel, et, avec le jugement, revient tout le conditionnement métaphysique de l'illumination, qu'Alexandre de Halès et Jean de la Rochelle avaient abandonné dans la raison inférieure. Raison inférieure et raison supérieure sont ainsi ramenées à l'unité d'une même fonction, retour manifeste à l'augustinisme, dans lequel se dessine une conception de la pensée désormais irréductible à celle d'Aristote. Il importe cependant de ne pas confondre ce retour au passé avec l'abandon de la préoccupation empiriste : celle-ci reste inséparable de la métaphysique d'Aristote et aucun docteur franciscain ne songe à la rejeter. Mais si l'objet empirique assigné par Aristote à la connaissance s'impose désormais à la pensée, il n'en est peut-être pas de même de la psychologie qui prétend l'atteindre. La pensée bonaventurienne, telle que nous l'avons interprétée, nous est apparue au contraire comme un effort pour adapter la psychologie augustinienne aux exigences de l'empirisme aristotélicien.

Dans la doctrine des deux disciples immédiats de saint Bonaventure, le Cardinal Mathieu d'Aquasparta et Jean Peckam, nous avons cru voir, chez l'un, la continuation, chez l'autre l'aboutissement de ce même effort. Si saint Bonaventure a replacé la raison inférieure dans l'ensemble de la psychologie augustinienne, Mathieu d'Aquasparta étend l'augustinisme jusqu'à la théorie de la sensibilité. Il remet ainsi en question tout ce que les docteurs de la pre-

mière période avaient accepté sans critique. Le résultat de cette enquête est une synthèse originale, dans laquelle la doctrine de l'abstraction reçoit la signification la plus proche de l'aristotélisme que l'augustinisme puisse recevoir, sans cependant se confondre avec la doctrine d'Aristote. Là encore, au point où les deux conceptions se rapprochent le plus, elles restent séparées par un fossé : il y a entre elles tout ce qui sépare la spontanéité de l'âme augustinienne de la réceptivité de l'intellect aristotélicien. Alors qu'au début la connaissance empirique nous apparaissait comme le prolongement de l'action physique dont les principes métaphysiques règlent son jeu de part et d'autre, ici, l'objet empirique se trouve porté par la connaissance aux confins d'un règne nouveau, et cette rupture de continuité a pour conséquence que la proportion d'action et de réaction n'est plus la même en deçà et au-delà de la limite : en pénétrant dans le domaine de l'âme, l'objet reçoit plus qu'il n'apporte. Il apporte du contingent et il reçoit de l'absolu. Pour Mathieu d'Aquasparta et Jean Peckam, la présence de l'absolu sous la forme des vérités éternelles est en effet ce qui caractérise le règne de la connaissance intellectuelle. En face de la véritable nature de l'intelligence, la doctrine d'Aristote apparaît comme une tentative d'explication de l'absolu par le contingent, alors que, dans notre connaissance, c'est le contraire qui a lieu. La distinction de l'apport formel et de l'apport matériel dans la connaissance est ce qui donne aux sens leur véritable fonction. C'est au rôle formel des vérités éternelles que nous devons de savoir ce que sont les choses et c'est également lui seul qui explique l'universalité et l'objectivité de la pensée. En se plaçant ainsi au point de vue de l'unité formelle de la pensée, Jean Peckam aboutit, avec sa thèse sur l'unité numérique de la lumière, à une véritable restauration du monde intelligible et du règne néo platonicien de l'Un. Nous sommes aux antipodes de la doctrine de l'abstraction : elle perd ici, avec l'apport des formes dans la connaissance, ce qui, chez Aristote et saint Thomas, fait sa raison d'être.

Le mouvement doctrinal qui s'est produit dans l'école franciscaine pourrait donc se résumer ainsi : dans la première période, qui va d'Alexandre de Halès à Jean de la Rochelle, il s'engage dans la voie d'Aristote ; dans la seconde, avec saint Bonaventure, il revient partiellement sur ses pas et, avec Jean Peckam il se retrouve à son point de départ. L'illumination augustinienne, un instant déroutée, a repris finalement tous ses droits.

Jean ROHMER.

LA PREMIÈRE DIFFUSION DU THOMISME A OXFORD

KLAPWELL ET SES « NOTES » SUR LES SENTENCES

Dans son fameux *Correctorium corruptorii*, Richard Klapwell — car il apparaît de plus en plus que c'est lui l'auteur de cette réponse éclairée et véhémente à l'offensive augustinienne du *Correctorium fratris Thomae* de Guillaume de la Mare (1280) [1] — Klapwell fait allusion à ses anciennes opinions, au temps où il n'avait point encore adhéré à l'ensemble des doctrines nouvelles de Thomas d'Aquin. A propos de la thèse de l'unité des formes substantielles, centre de la controverse, à Oxford surtout, il répond aux partisans de la pluralité : « Et ecce coram Deo quia non mentior, si scirem argumenta quae hoc [l'unité des formes] ostendunt dissolvere, *ut quandoque credebam*, responsionem per singula posuissem... Forsan Dominus Cantuariensis vel aliquis cui Dominus istam veritatem lucidius voluerit revelare docebit nos respondere ». [2]

Or il est possible de reconstituer le premier état de pensée de ce témoin qualifié de l'évolution doctrinale, dans la crise qui se développa entre 1274 (mort de S. Thomas) et 1286. Nous possédons en effet les notes, *notabilia* [3], de notre dominicain anglais sur le premier livre des Sentences, notes très brèves, inégalement étendues, et qui pis est, incomplètes ; mais telles quelles, elles nous fournissent d'appréciables éléments de comparaison [4]. Elles ne présentent évidemment en elles-mêmes qu'un médiocre intérêt ; mais leur

1. Voir l'introduction de la nouvelle édition publiée par M. P. Glorieux. *Les premières polémiques thomistes : I. Le Correctorium corruptorii « Quare ». (Bibl. thomiste*, IX), Le Saulchoir, 1927 ; pp. XLIV-LV.

2. *Correct.*, In I^am Partem, art. 48 (Ed. Glorieux, p. 206).

3. C'est le terme courant dans la langue scolaire médiévale. « *Notabilia* de anima diligente » Ms. Engelberg 263, f. 90. « *Notabilia* supra librum... et supra questiones magistrorum... » Ms. Saint-Quentin 110.

4. Ces *Notabilia* se trouvent dans le ms. Oxford, Magdalen College, 56, (28×20, début du XIV^e s.), ff. 184-191 b. *Inc.* : Ut verbo abreviato libro sententiarum determinata concipias sub compendio, attende quod Magister... *Expl.* : De unitate evi et temporis cum annexis, habebitur infra, libro secundo, distinctione secunda. Le texte que nous possédons s'arrête à la dist. 16 du livre I^er.

témoignage prend valeur aux yeux de l'historien dès lors qu'elles peuvent contribuer, non pas seulement à charger de détails érudits l'histoire littéraire du XIII^e siècle, mais surtout à faire suivre avec plus de précision les réactions rapides et très complexes qui précipitèrent l'évolution des doctrines philosophiques et théologiques dans le dernier quart du XIII^e siècle.

L'analyse interne de ces *Notabilia* nous permet d'ailleurs de les situer assez précisément, et de fixer en partie la chronologie flottante de leur auteur Klapwell. Ces *Notes*, fruit de son enseignement comme bachelier sententiaire, au début donc de sa carrière universitaire, sont antérieures à l'émoi et aux troubles provoqués à Oxford par les deux condamnations de Paris (Et. Tempier, 7 mars 1277) et d'Oxford (R. Kilwardby, O. P., 18 mars 1277), où le thomisme se trouvait compromis. Aucune allusion n'y est faite, là où on l'attendrait, aux points controversés qu'atteignaient les actes officiels : les opinions adverses y sont proposées, mais au titre de libre discussion entre docteurs privés et sans suspicion de défaillance en matière de foi. Nous sommes donc avant 1277.

D'autre part, le *terminus a quo* nous est fourni d'une manière certaine par une citation anonyme, mais textuelle de la Somme de S. Thomas — la première citation connue. Dans la question du rôle et de la place de la mémoire dans l'organisme psychologique (on sait que là est l'un des points critiques entre augustinisme et aristotélisme), Klapwell rapporte et approuve partiellement l'opinion de *quidam* dont le libellé est littéralement extrait de *I^a Pars*, q. 79, a. 7.

Sum. theol.	*Notabilia*
' Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, potentiae animae distinguuntur secundum diversas rationes objectorum, eo quod ratio cujuslibet potentiae consistit in ordine ad id ad quod dicitur, quod est ejus objectum. Dictum est etiam supra quod si aliqua potentia secundum propriam rationem ordinetur ad aliquod objectum secundum communem rationem objecti, non diversificabitur illa potentia secundum diversitates particularium differentiarum, sicut potentia visiva quae respicit suum ob-	Et videtur quibusdam quod sic. Dicunt enim, et bene, quod potentiae animae distinguuntur per diversas rationes objectorum, eo quod ratio potentiae consistit in ordine ad id ad quod dicitur, quod est ejus objectum. Quando autem potentia aliqua de se ordinatur ad aliquod objectum secundum [communem] rationem objecti, non diversificatur illa potentia secundum diversitatem particularium differentiarum objecti ejusdem, ut, verbi gratia, potentia visiva quae de

jectum secundum rationem colorati, non diversificatur secundum rationem albi et nigri. Intellectus autem respicit suum objectum secundum communem rationem entis, eo quod intellectus possibilis est quo est omnia fieri. Unde secundum nullam differentiam entium diversificatur potentia intellectus possibilis. Diversificatur tamen potentia intellectus agentis et intellectus possibilis, quia respectu ejusdem objecti aliud principium oportet esse potentiam activam, quae facit objectum esse in actu, et aliud potentiam passivam, quae movetur ab objecto in actu existente.

Iª Pars, q. 79, a. 7.

se respicit suum objectum secundum communem rationem colorati, non diversificatur per diversitatem albi et nigri. Intellectus autem, quia est quo est omnia fieri, secundum Philosophum in IIIº de Anima, planum est quod respicit objectum suum secundum communem rationem entis. Propter quod secundum nullam differentiam particularem entis potest intellectus variari. Variatur tamen per potentiam quamdam agentem et aliam possibilem, quia respectu ejusdem objecti aliud principium oportet esse potentiam activam, ut faciat objectum in actu cujus est agens, et aliam potentiam passivam que movetur ab objecto actu existente, cujus est intellectus possibilis.

In dist. 3, q. 6 (Ms. Magd. Coll. 56, f. 185[d]).

Nous voici donc déjà après 1269, puisque S. Thomas venait d'achever sa Iª Pars lorsqu'il arrivait à l'improviste à Paris en janvier 1269 [1].

Il semble même que nous puissions retarder davantage le contact de Klapwell avec la Somme, car, sur la question discutée de la croissance de la charité, les *Notabilia* se réfèrent à l'opinion de S. Thomas dans la IIª IIªe, q. 24, a. 5 ; la référence ici n'est pas textuelle, mais la solution doctrinale et les formules de son énoncé se rapprochent assez de S. Thomas pour permettre de supposer la parenté des deux textes [2].

Sic ergo caritas augetur solum per hoc quod subjectum magis ac magis participat caritatem, idest secundum quod magis *reducitur*

Ideo caritas ab aliis aumentari dicitur per hoc quod intenditur ; quod fit quando anima ei subjecta a possibilitatis confusione sub

1. Il faudrait rapprocher aussi la q. 5 de K. de *Iª Pars*, q. 79, a. 6, réfutation de la théorie d'Avicenne sur la mémoire.

2. Supposer, dis-je, car certains détails de présentation, sur une thèse par ailleurs identique, rappellent la rédaction du *Comm. in Sent.* : « ...natura recipiens... praeparatur ad susceptionem gratiae, secundum quod ex dicta multitudine, scil. *confusione potentialitatis*, in unum colligitur per operationes quibus ad caritatem suscipiendum praeparatur. » *(In I Sent.*, d. 17, q. 2, a. 2). Le texte des *Notabilia* semble cependant plus proche de la rédaction concise et alerte de la Somme.

in actum illius ac magis subditur illi. Hic est enim augmenti modus proprius cujuslibet formae quae intenditur, eo quod esse ejus formae totaliter consistit in eo quod inhaeret susceptibili.

*II*ª *II*ªᵉ, q. 24, a. 5.

accidente ejusdem caritatis reducitur. Hoc est enim, secundum illos, qualitatem intendi sive augmentari suo modo, ipsam possibilitatem in subjecto repertam respectu talis qualitatis amplius *reduci sub actu ejusdem, vel ad actum* potius per eamdem.

In dist. 17, q. 2 (Ms. cit., f. 189ᵈ).

On peut conclure que Klapwell écrivait après 1272, date de composition de la IIª IIªᵉ. C'est donc très probablement entre 1273-1277 qu'il faut situer les *Notabilia* et l'enseignement sententiaire du Prêcheur anglais. C'est à cette période qu'il faut rapporter les indices — les premiers, dans l'état actuel de notre documentation — de la pénétration du thomisme, de la noétique thomiste du moins, dans les milieux universitaires d'Oxford.

***

Si nous laissons de côte en effet quelques problèmes très sommairement touchés dans les *Notabilia* [1], c'est en somme dans le domaine de la psychologie que se produisent les positions originales et significatives de Klapwell. Selon l'ordre traditionnel des Sentences,

1. Tel le problème de la béatitude : « ...Hinc est quod quidam dicunt rationabiliter quod licet beatitudo videatur ad actum intellectus principaliter pertinere quantum ad originem, ad actum tamen voluntatis principalius pertinet quantum ad ejus consummationem, non quidem accidentalem, tum quia voluntas est in omni cognitione necessaria copulatrix, tum quia est imaginis per beatitudinem reformande pars essentialis, tum quia eodem quiescit quid quo ad quietem tendit... » Dist. 1 (f. 184ª).

Le problème de la simplicité de Dieu malgré la multiplicité de ses attributs, dist. 2 (f. 184 b) ; le problème de la connaissance de Dieu, dont la position et la solution valent d'être rapportées : « ...Nunc queritur utrum Deus cognosci queat per creaturas, an ille potius sit ratio cognoscendi ipsas... Sciendum est igitur quod Deum cognosci contingit dupliciter, VEL quoad id quod est in se, ut trinus et unus, et hujusmodi, et hoc nonnisi per fidem in via, vel per speciem in patria ; VEL in quantum est exemplaris ratio pulcritudinis totius creature. Et hoc dupliciter : *vel* visu transeunte, ita quod ipse in quantum hujusmodi sit in ratione medii seu lucis manifestantis, et sic non per creaturas, sed potius omnes veritates create ab ipso exemplificate, ipso aliqualiter agnito ut ratio exemplaris eorumdem, cognoscuntur, sicut visa luce illa videntur que ab eadem illustrantur ; *vel* ratione conjiciente, quando videlicet ratio, ex consideratione pulcritudinis seu veritatis exemplificate, conjiciendo consurgit in cognitionem veritatis prime exemplaris, sicut quis ex consideratione illustratorum a luce consurgit in considerationes lucis in se. Et isto modo invisibilia Dei per ea que facta sunt intellecta conspiciuntur ». Dist. 3, q. 1 (f. 184 d). *Ratio conjiciens exemplar*, nous sommes encore bien loin de S. Thomas !

il rencontre à la distinction III les thèmes augustiniens de la double trinité psychologique : *memoria, intelligentia, voluntas*, et *mens, notitia, amor*. C'était là pour tous l'occasion d'exposer sinon le détail de l'activité psychologique de l'homme [1], du moins la structure de l'âme et le dynamisme de ses facultés. Klapwell développe très longuement cette question, comme l'avait déjà fait son prédécesseur Kilwardby : son commentaire sur la dist. 3 comporte huit questions (neuf colonnes de texte manuscrit) alors que le commentaire des seize premières distinctions ne comporte habituellement qu'une question (à peine une colonne de texte).

Voici la liste de ces questions :

[1] Utrum Deus cognosci queat per creaturas, an ille potius sit ratio cognoscendi ipsas. 184[c].
[2] Quomodo vestigium Dei unius et trini in creaturis inveniatur. 184[d].
[3] Quomodo alia quibus assignatur vestigium in creatura, scil. modus, species, ordo, mensura, numerus et pondus, se habeant ad predicta. 185[a].
[4] Qualiter Deus trinus et unus in sua ymagine videatur, que in creatura rationali dupliciter ab Augustino et Magistro assignatur ; primo penes memoriam, intelligentiam et voluntatem, utrum ille tres potentie sint omnino consubstantiales anime. 185[a]-185[c].
[5] Queritur quomodo memoria pertineat ad intellectum. 185[d].
[6] Utrum memoria et intelligentia sive intellectus sint eadem potentia. 185[d]-186[b].
[7] Quomodo ymago trinitatis inveniatur in anima, cum secundum predicta illa tria, memoria, intelligentia, voluntas, non sint menti ipsi consubstantialia. 186[b].
[8] Sequitur videre ymaginem in secunda assignatione, mente, notitia et amore... Et qualiter mens cognoscat se. 186[c]-186[d].

Arrêtons-nous seulement aux trois questions de la « consubstantialité » des facultés (q. 4), de la mémoire (q. 6), et de la connaissance de l'âme par elle-même (q. 8). Ce sont là en effet les points cardinaux de toute analyse psychologique menée selon l'esprit et les cadres de S. Augustin. Sans doute, du plan théologique où se tenait en substance, dans son *De Trinitate*, le Docteur d'Hippone, ces problèmes avaient été transposés sur terrain philosophique; mais là, traités avec un raffinement spéculatif et une acuité intellectualiste qui en durcissaient, si l'on peut dire, l'armature et les contours, ils restaient cependant sous l'emprise du thème mystique

1. Ce détail viendrait normalement à l'examen à la dist. 23 du II[e] livre des Sent.

de l'*imago Dei* qui leur avait donné naissance. Le *De spiritu et anima* d'Alcher de Clairvaux, entouré alors du prestige du nom d'Augustin, était devenu l'appui autorisé de cette transposition, et fournissait expressément une base à ces spéculations et des éléments à ce système.

« Memoria, intelligentia, et voluntas, sunt una vita, una mens et una essentia » *(De Trin.*, lib. X, num. 18) : à cette formule séduisante de l'unité de la vie spirituelle, en son fond, de par sa spiritualité même, devaient évidemment se heurter les théories aristotéliciennes, postulats métaphysiques de l'acte et de la puissance ou thèses psychologiques de l'origine sensible de nos connaissances.

En face des solutions extrêmes et simplistes de Guillaume d'Auvergne, qui pousse l'unité totale et inconditionnelle de l'âme jusqu'à assimiler l'activité de l'âme à celle de Dieu lui-même [1], S. Thomas soutiendra la distinction réelle des facultés et leur caractère accidentel de propriétés inhérentes. Bonaventure à Paris et Kilwardby à Oxford chercheront une solution intermédiaire, qui, tout en respectant les données de l'expérience psychologique conservât le plus possible le sens de l'intériorité de la vie de l'esprit. Kilwardby, plus fidèle à S. Augustin, va même plus loin que Bonaventure [2] et se laisse entraîner par la « mira creaturae simplicitas » jusqu'à « réduire » au genre de la substance les *actes* eux-mêmes naturels immanents de la mémoire, de l'intelligence et de l'amour [3].

Klapwell rapporte, parfois avec quelque simplification, d'autres fois avec des détails auxquels actuellement nous ne pouvons mettre

1. Cf. E. GILSON, *Pourquoi S. Thomas a critiqué S. Augustin*, dans *Arch. d'hist. doctr. et litt. du M. A.*, I (1926), pp. 53-54.

2. Dans une première question *(In I Sent.*, d. 3, q. 59, Kilwardby adopte la même solution générale que Bonaventure *(In I Sent.*, d. 3, p. 2, a. 1, q. 3) : « Alii vero, dit-il, rationabilius et probabilius [dicunt] quod potentie ille quibus per se sunt substantie potentes, reducuntur ad predicatum substantie » (Ms. Oxford, Merton 131, f. 20). Mais aussitôt (ibid., q. 60), il oriente sa réponse contre les restrictions de B. : « Aliqui volunt quod non sint idem per essentiam menti vel formali ejus, nec tamen adeo differunt ut sint diversi generis, sed in eodem genere cum forma rei per reductionem. Quomodo autem hoc possit esse, non satis elucet... Ideo potest dici probabilius et rationabilius... » (ibid., f. 21[a]).

3. *In I Sent.*, d. 3, q. 71 : « Nunc restat querere quiddam a latere precedentium, scil. de *actione* amandi, intelligendi et memorandi, quando comparantur ad mentem istam, an sint menti consubstantiales vel non, hoc est utrum sint accidentia vel substantia ipsius mentis, et loquor de actionibus naturalibus que manent in mente et cum illa in tota sui perpetuitate, non de actionibus adquisitis que accedunt et recedunt » (ibid., f. 25[a]). Il répond affirmativement, échappe habilement (ad 3) aux conclusions excessives de Guillaume d'Auvergne, et conclut avec admiration : « Si hec vera sunt, multa est consubstantialitas in trinitate que est imago, et mira creature simplicitas, et multum accedit hec imago ad similitudinem imaginati ».

de référence, ces positions diverses des augustiniens : il connaît la position commune de la consubstantialité des puissances ; il connaît la position de Kilwardby sur l'immanence totale des actes naturels. Quoiqu'il ne prenne pas parti catégoriquement, il n'expose jamais les divers éléments de la thèse augustinienne sans leur opposer l'opinion thomiste ; ainsi riposte-t-il au principe général de la consubstantialité par ce principe métaphysique que Dieu seul agit par son essence.

Contra hoc tamen objiciunt alii [S. Thomas en est] quod potentia est quid medium inter substantiam rei et suam operationem ; igitur si potentia potest esse idem cum substantia, sequitur quod operatio est similiter eadem cum potentia, et per consequens cum ipsa substantia ; quecumque enim uni et eidem sunt eadem inter se sunt eadem. Sed hoc non potest stare, cum solius Dei operatio substantia sua dicatur. (Fol. 185^{b}).

Après avoir recensé les instances ou les diversions théologiques des adversaires, K. donne une dernière réponse, la sienne apparemment, car il l'explique en exposant pour son compte la genèse et le dynamisme de la vie de l'âme, *ortus et emanatio*. Voici son texte. En le comparant avec l'opinion adverse (dont on pourra lire en note le résumé qu'il en donne [1]), on sentira combien sa pensée s'oriente partiellement, sans toujours y aboutir, il est vrai, vers la conception thomiste de la pure potentialité de l'âme.

Sed quia nullo modo invenitur quod aliquid possit agere nisi prius habeat esse actuale, hinc est quod omnis potentia activa ab aliis ponitur communiter esse consequens ad esse actuale, et per consequens esse quid accidentale.

Et secundum istos iste potentie non sunt anime consubstantiales, sed vires potius ejusdem ac proprietates naturales, quarum ortum et emanationem ab ipsa essentia anime secundum ordinem sic possumus intelligere. Essentia enim ipsius intellectus, cum sit causata, habet in se aliquam possibilitatem ratione cujus potest alia a se recipere ; sed cum receptum sit in recipiente per modum recipientis, quicquid in ea recipitur, cum sit sine materia, forma est immaterialis ; forma autem omnis immaterialis, secundum Philosophum, est actu intelligibilis.

1. « Ad hoc [pour sauvegarder l'intimité substantielle des puissances] dici posset quod intelligentia non dicitur oriri a memoria sic quod a memoria sit ipsi quedam essentia substantialis communicata, sicut est in divinis personis ; sed quia ipsa essentia anime, ut est exibens se actu intelligibilem, et per consequens habens rationem memorie, semetipsam informat a parte ea qua est possibilis et facit per consequens seipsam esse in ratione intelligentie. Et sic non est hic essentia uni ab altero communicata, sed potius ipsa essentia anime sub ratione memorie est causa et origo sui ut habet rationem intelligentie... » (Fol. 185 ^{b}). Cf. infra, la reprise de cette théorie.

Ista ergo potentia anime, qua potest intelligentia recipere, memoria dicitur ; sicut autem forma materialiter recepta in materia facit compositum in actu, sic forma intelligibilis recepta in anima facit intellectionem in actu. Sicut ergo compositum non potest esse actu nisi materia prius formam recipiat, sic nec anima potest actu intelligere, quod est habere potentiam intellectivam, nisi prius formam recipiat, vel ad minus possit recipere, quod facit per potentiam memorativam. Et sic patet quod ab essentia anime, disposita per potentiam memorativam, emanat seu oritur convenienter potentia intellectiva. (Fol. 185°).

Un dernier texte nous montrera à la fois la persistance du schéma augustinien des trois puissances, et sa première rupture, puisque K. renonce à le maintenir dans l'infrastructure de l'âme et le transpose, comme S. Thomas, sur le seul plan de l'activité (accidentelle, et non plus substantielle) de l'esprit, à l'étage de la connaissance actuelle. Se posant la question : « Quomodo imago Trinitatis inveniatur in anima, cum secundum predicta illa tria, memoria, intelligentia, voluntas, non sint menti ipsi consubstantialia » (q. 7), K. répond :

Ad cujus evidentiam sciendum quod potentie anime possunt dupliciter considerari ; vel in se, et sic non imago ; vel in comparatione ad actus, et sic manifeste habemus originis diversitatem, quoniam memoria per actum suum, qui est formam intelligibilem receptam exhibere, gignit intelligentiam quoad actum suum, in quantum per speciem in ejus acie genitam actu intelligit, et ex hiis oritur voluntas quoad sui actum, qui est mentem ipsam ad suam perfectionem copulare, quod est etiam ipsum cognitum amare. Sed quoniam forme accidentales, abstractive sumpte, nullum possunt actum exercere, planum est quod iste potentie, secundum quod, ad actus suas comparate, ad invicem, ut dictum est, oriuntur, non abstractive sed concretive potius sumuntur [1]. Et sic habemus non originem solum, sed et consubstantialitatem ; memoria enim concretive quid est nisi substantia anime disposita huiusmodi potentia ; et ita de aliis. (Fol. 186b).

Ce même point de vue *concret*, grâce auquel la psychologie d'Augustin reste susceptible d'être partiellement assimilable par la métaphysique de S. Thomas, Klapwell le reprendra, lorsque, quelque dix ans plus tard, dans son *Correctorium*, il défendra son confrère parisien contre Guillaume de la Mare et contre le reproche d'abandonner Augustin : « Auctoritates istas, dira-t-il [2], quas addu-

1. Sans vouloir comparer ces notations sommaires aux analyses raffinées de S. Thomas, on se rappelle ici de suite l'interprétation thomiste du *mens* augustinien : « ...significat essentiam animae *simul cum tali potentia* » (*De Ver.*, q. 10, a. 1, ad 1). C'est le tout concret.

2. *Correctorium*, cap. 110, *In I Sent.*, a. 1 : « Quod potentiae animae sunt accidentia » (Éd. Glorieux, p. 414).

cunt de Augustino, exponunt doctores per hoc scilicet quod Augustinus non intendit dicere quod ipsae potentiae animae in se consideratae *abstractive* dicantur consubstantiales vel esse ipsa substantia animae, sed *concretive*, ut videlicet notitia sumatur pro mente noscente vel nota... »

Mais alors Klapwell adoptera entièrement la doctrine de S. Thomas, et l'exposera avec une intelligence renouvelée, que le conflit avait rendue plus perspicace.

***

On aura pu noter, dans les textes cités, l'autonomie relative que Klapwell maintient à la mémoire, par rapport à l'intelligence, dans la structure de l'esprit et le dynamisme des facultés. Nous avons là un exemple typique de la difficulté avec laquelle les intelligences les mieux disposées échappaient à l'emprise des thèses augustiniennes et entraient dans les points de vue nouveaux du thomisme. Examinons ce cas où la rupture est très nette, et explicitement confessée par Klapwell, entre les principes de S. Thomas, reconnus et acceptés, et une conclusion incohérente que l'on conserve par attachement aux catégories d'Augustin.

La trinité mentale d'Augustin, *memoria, intelligentia, voluntas*, tout entière ordonnée à manifester la Trinité divine, supposait, à cette fin, une théorie de la *memoria* d'origine platonicienne ; et de fait, malgré les rectifications radicales qu'il apporta à cette théorie, Augustin maintint dans son autonomie et dans sa primauté spirituelle et chronologique, cet *abditum mentis*, source vitale de toute intellectualité, — que tous les augustiniens du XIII[e] siècle introduiront dans leur psychologie sous le nom de « memoria intellectiva ».

L'effort subtil et tenace que mènent ces augustiniens à mesure que gagne l'aristotélisme serait curieux à suivre, et ferait saisir sur le vif l'irréductibilité des deux mentalités platonisante et aristotélicienne. La *memoria (sensitiva)* d'Aristote, simple faculté de conservation, ne pouvait, même transposée sur le plan de l'intelligible, entrer en composition avec cette puissance substantielle où l'intelligence elle-même puisait sa lumière, participant en elle à la lumière divine.

Sans entrer dans aucune comparaison, ni situer dans l'enchevêtrement des essais infructueux de concordisme tentés de 1250 à

1280 entre ces deux psychologies [1], nous relaterons la solution, habile malgré son incohérence, de notre Klapwell.

Il a donc accepté, nous l'avons vu (cf. ci-dessus, p. 186), jusque dans la lettre textuelle (« Dicunt enim, *et bene*...), le principe de S. Thomas selon lequel les puissances de l'âme sont spécifiées, unifiées et distinguées par leur objet, « eo quod ratio potentiae consistit in ordine ad id ad quod dicitur, quod est ejus objectum ». Il y avait là de quoi éliminer sans retour toute distinction formelle entre mémoire et intelligence. Cf. q. 6 : Utrum memoria et intelligentia sive intellectus sint eadem potentia.

Mais c'eût été renoncer en même temps à l'élément le plus riche et le plus séduisant de l'augustinisme, à ce sens de la lumière divine intérieure, à ce secret du *mens*, d'où jaillissent toute puissance et toute activité, où l'âme doit sans cesse revenir pour ne pas se chercher en vain. Klapwell a compris que si, à la suite de frère Thomas, on réduit la mémoire à une simple « habitualis retentio » (*Ia Pars*, q. 79, a. 7, ad 1 ; et ibid., q. 93, a. 7, ad 3) de l'acquis intellectuel, toute la genèse intérieure du *mens* augustinien et l'ordre de son dynamisme sont bouleversés : « Ponendo enim, dit-il, memoriam et intelligentiam esse idem re, non potest poni unam aliam producere » (Qu. 6, fol. 186a).

Klapwell ne se résout pas à ce sacrifice, et, se référant explicitement à l'interprétation de S. Thomas (donnée dans l'ad 1um de l'article 7, q. 79, celui-là même qu'a transcrit en entier K., cf. supra), il la repousse n'y retrouvant plus la *memoria* authentique d'Augustin, ni sa perpétuelle et constante lumière.

Si dicas [c'est S. Thomas [2]] quod intelligentia, que ponitur pars imaginis et per consequens oriri a memoria, non est potentia intellectus sed potius ejus actus procedens ab habituali retentione, ratione cujus eadem potentia dicitur memoria, — contra : sic non esset memoria imago perpetua, cum hujus actus, ab habituali retentione procedens, non semper inveniatur in eadem.

S'appuyant alors sur le cas parallèle de l'imagination et de la cogitative qu'Avicenne, et S. Thomas à sa suite, considèrent

1. La doctrine de S. Thomas n'est pas un concordisme, et les éléments augustiniens qui s'y trouvent — qu'on a parfois négligés dans l'école thomiste — sont ramenés à l'unité d'une synthèse aristotélicienne renouvelée et élargie. Le P. Gardeil vient de remettre en valeur ces éléments : *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris, 1927.

2. Voici le texte de S. Thomas, loc. cit., ad 1um : « Ex quo patet quod ista tria non accipit Augustinus pro illis tribus potentiis ; sed *memoriam accipit pro habituali animae retentione*, intelligentiam autem pro *actu* intellectus, voluntatem autem pro actu voluntatis ».

comme deux facultés différentes, Klapwell propose entre la mémoire et l'intelligence une distinction analogue : la mémoire est faculté de réception et de conservation, « potentia anime qua potest intelligentia recipere » (q. 4, f. 185c), c'est la capacité native de l'esprit, ouvert sur le monde intelligible; l'intelligence est l'actuelle perception de ce contenu intelligible, obtenue par un reploiement de l'âme sur elle-même et sur l'image objective enregistrée dans la mémoire. Voici son texte :

Dici potest ergo quod sicut in sensitivâ virtus phantastica et cogitativa respiciunt idem subjectum sub diversis rationibus, phantasia scilicet ut est receptibile et retentibile, cogitativa ut est receptibile non tamen retentibile sed intuibile, ut ita loquar, propter quod sunt potentie diverse, secundum Avicennam, — similiter in intellectivâ memoria et intelligentia respectu ejusdem dicuntur receptive, sed diversimode, quia memoria in quantum hujusmodi recipit speciem ut retentibilem solum, et, ut ita loquar, intellectui exhibilem; intelligentia vero ut exhibitam et intuibilem ; propter quod potentie diverse dici debent. Nec sic species intelligibilis eo ipso quod recepta in memoria facit intellectum in actu, sicut forma materialis recepta in materia disposita constituit eo ipso compositum in actu, quoniam ad constitutionem compositi in actu sufficit forma materie disposite unita ; ad hoc vero quod intellectus sit actu, non solum requiritur quod forma intelligibilis accepta habeatur, quod fit per memoriam, sed etiam intellectus ipse super formam acceptam et habitam convertatur, quod fit per intelligentiam ; in qua conversione ipsius acies informatur a specie genita ex dicta forma, prius natura vel tempore a memoria recepta et habita. Et istud innuitur ex hoc quod intellectus non intelligit in actu se, quamvis sit forma immaterialis actu intelligibilis, nisi convertat se supra se. (Fol. 186ab.)

On regretterait l'état très sommaire de cette solution, si, en recourant à Kilwardby, on ne trouvait, chez ce prédécesseur de Klapwell, avec les détails opportuns, une psychologie dont Klapwell semble bien n'avoir été que le fidèle et trop concis rapporteur. Citons donc, pour éclaircir son texte, quelques extraits des longs développements de Kildwardby ; ce sera en même temps faire connaître l'orientation de la psychologie augustinienne à Oxford.

Potest igitur aliter dici, et secundum mentem Augustini, sic, videlicet quod memoria duplicem actum habet, scil. habere et tenere, quod pro eodem reputo, et conservare ; et quantum ad primum actum semper precedit memoria intelligentiam tempore vel natura, quantum ad secundum nonnunquam intelligentia precedit, quia opus intelligentie innatum est ad conservationem.

Ad hujus evidentiam notandum quod duplex est memoria : una que pertinet ad partem anime irrationalem, quam etiam communicamus

cum brutis, et potest vocari brutalis vel irrationalis ; alia que pertinet ad partem rationalem in qua excellimus bruta ; et de istarum differentia habes lib. XII de Trinitate Augustini, cap. 2...

...In altera vero memoria que rationis est, similiter patet quod illa prior est quam intelligentia ; non enim intelligit mens respiciendo extra se ad distans, sed in se videt quod intelligit, et loquor de immediato intellectu, et sibi exibet speciem quam videat; et ita oportet quod ibi prius habeatur et teneatur species cognoscibilis a memoria, quam ob aciem rationis consideretur per intelligentiam. Unde in libro de Spiritu et Anima, cap. 8, dicitur quod id quod ad corporis sensum aliquod corpus in loco est, hoc est ad aciem similitudo corporis in memoria. Ex hoc patet quod sicut objectum sensus prius est sensu, sic memoria prior est intelligentia.

...Discurre igitur per omnes memorias, et ubique videbis quod prius habetur et tenetur visibile quam intueatur illud acies habentis ; non enim videt illud nisi in se, nec sibi exibere potest nisi quod habet, et quia habere vel tenere visibile vel intelligibile pertinet ad memoriam, intueri vero ad visionem vel intelligentiam, ideo memoria prior est visione et intelligentia. In memoria tamen suprema, si abdita memoria comparetur abdita intelligentie, precedit solum natura non tempore ; eodem modo dico de memoria suprema quoad sui manifestatum et intelligentiam ei respondentem ; sed si comparetur memoria abdita ibidem intelligentie manifeste, prior tempore est memoria...

Si queris forte quomodo memoria habet speciem exibendam aciei, nisi recipiendo, et si recipiendo habet, quomodo aliter recipit quam videndo, respondeo : habet eam per receptionem, sed hec receptio non fit videndo proprie, sed naturali assimilatione ; memoria enim brutalis sive irrationalis ex sui conjunctione cum sensu naturaliter eidem assimilatur in passione ; et similiter memoria inferior rationalis assimilatur parti sensitive propter naturalem eorum conjunctionem...

Eodem modo etiam intelligendum de memoria suprema et intelligibilibus memorabilibus quibus assimilatur naturaliter ; unde Augustinus in lib. XI de Trin., cap. 28 : Una est trinitas cum visio sentientis formatur ex corpore, alia cum visio cogitantis formatur ex memoria, media vero nolui dicere trinitatem, quia non ibi solet visio dici ubi memorie commendatur forma que fit in sensu cernentis.

Ex hiis jam patet congruam esse differentiam supra positam inter intellectivam et memoriam, et quod recto ordine memoria prima sit intelligentie ; et in hujus declaratione multa de natura memorie dicta sunt. (*In I Sent.*, d. 3 ; ms. Oxford, Merton 131, f. 22[bd]).

* * *

Si Klapwell renonce ainsi à suivre S. Thomas pour demeurer fidèle en gros au « trésor de la mémoire » augustinien, il est à prévoir que, plus nettement encore, il demeurera augustinien dans le problème de la connaissance de l'âme par elle-même ; il écartera complètement, sur ce point du moins, la thèse aristotélico-thomiste

de l'intelligence, pure puissance qu'actue seulement la « species a sensibilibus abstracta per lumen intellectus agentis » (*Iª Pars*, q. 87, a. 1), et qui n'est donc pas connaissable à elle-même directement par son essence, ni par son premier acte.

Il suffira ici de citer les textes (qu. 8), en indiquant les références manifestes à S. Thomas.

Sciendum secundum quosdam [S. Thomas] quod, in quantum est actus conjuncti, [mens] cognoscit se per motum et sensum quos efficit in eodem ; sed hec cognitio cause per effectum nulla foret nisi aliqua alia cognitio cause ejusdem preexisteret ; aliqua est cognitio igitur qua cognoscit se sicut alia, secundum Philosophum. Planum est enim quod unumquodque debet cognosci per suam formam ; species vero actu intellecta est forma ipsius intellectus ; per illam ergo cognitam poterit se cognoscere.

La citation : « Intellectus cognoscit se sicut alia » sent assez son aristotélisme (Cf. *De anima*, lib. III, c. 4), et c'est elle que S. Thomas oppose à l'axiome augustinien : « Mens seipsam novit per seipsam », en tête de son exposé sur la connaissance de l'âme par elle-même, *Iª Pars*, q. 87, a. 1. De fait, c'est cet exposé que Klapwell résume ici de manière fort simpliste. Tout en acceptant ses conclusions pour l'activité superficielle de l'âme, il le trouve insuffisant pour expliquer la *notitia* d'Augustin : « Quod verum est, conclut-il ; sed hec notitia non est de imagine, quia non manet in tota ejus perpetuitate ». C'est toujours la même raison.

Klapwell propose alors la théorie suivante, curieux compromis entre le dualisme intellectuel d'Aristote et l'auto-illumination d'Augustin. En réalité, il renonce au principe de l'aristotélisme ; l'âme pure puissance, y compris vis-à-vis d'elle-même.

Igitur sciendum quod mens ratione sui formalis est actu intelligibilis, et ratione sui possibilis est ab hujusmodi intelligibili informabilis. Ipsa igitur in quantum actu intelligibilis gignit sui similitudinem in proprio possibili. Sicut vero in aere illuminato est invenire speciem a luce solis genitam, et assimilationem quamdam passionem in aere relictam, que habitus dicitur, sic in mente, ubi in proprio possibili, qui se habet, secundum Philosophum, ad modum diaphani, informatur a seipsa actu intelligibili et ab eodem comparata luci, est reperire speciem quamdam ab ipso genitam ut lux intelligibilis est, et assimilationem passionem in seipsa ad seipsam relictam, inquantum possibilis est, sive a parte ea qua possibilis est. Ista autem assimilatio habitus proprie et recte dicitur [C'est la *notitia*]. (Fol. 186ᵉ).

***

Un dernier point, pris en considération par Klapwell un peu plus loin, dans la dist. 8 de ses *Notabilia*, va nous ramener vers S. Thomas.

La distinction 8 des Sentences a pour objet la simplicité de Dieu. Klapwell, par une digression qui manifeste son souci de prendre position dans un problème alors vivement discuté, introduit la question de la simplicité de l'âme humaine. En une page concise il expose l'état des opinions, et opte enfin pour la doctrine de S. Thomas : l'âme humaine n'est pas composée de matière et de forme. Voici les paragraphes dont l'alternance souligne les arguments pour et contre.

Sed nunc restat querere de simplicitate anime rationalis, quam ponunt quidam [S. Thomas] non quidem ex materia et forma, sed ex quidditate et esse, ne eadem forma numero duarum materiarum inveniatur perfectio. Quam dicunt per corpus in quo creatur individuari, et per diversa corpora per consequens numerari, sic tamen quod corporibus corruptis suam retineat individuationem ad modum quo cera liquida figuram a vase recipit, quam tamen retinet post ejus fractionem.

Sed numquid hoc esset possibile si cera illa semper remaneret in eadem liquiditate ? Item, anima prius natura est creata quam infusa ; sed planum est quod creatio terminatur ad esse actu quod facit hoc aliquid... Quomodo igitur per corpus individuatur, et per corpora diversa numeratur ? Dicerent forte quod tanquam per illud sine quo non. Esto.

Alii tamen aliter dicunt quod est composita ex materia et forma. Est enim forma aliqua que est nullius materie et perfectissima, cujus est forma prima ; et aliqua que tantum unius, ut forma corporalis, que inter formas est infima ; aliqua que non nullius, nec etiam tantum unius, sed duarum, ita quod unius primo et alterius secundario, ut forma spiritualis, cujus est forma anime, que sicut media inter formam primam et ultimam corporalem invenitur, sic medio modo se habet ad materiam.

Sed ex hoc sequeretur quod forma spiritualis est magis materialis quam forma corporalis, cum ad plures materias inclinetur, illa autem ad unum tantum. Iterum, receptum est in recipiente per modum recipientis; forme autem in intellectu recepte sunt penitus immateriales. Unde puto quod nulla vera materia possit in compositione anime inveniri. (Fol. 187^{d}-188^{a}).

La conséquence la plus importante de cette doctrine est la théorie de l'individuation de l'âme humaine par le corps. Klapwell l'a notée, et semble l'accepter implicitement, grosse brèche en réalité dans le système augustinien et infidélité plus encore à l'esprit qui l'anime. Kilwardby, plus clairvoyant dans son antiaristotélisme, n'avait point lâché si gros morceau.

Cette même doctrine caractéristique, Klapwell la reprendra, et, avec une fermeté accrue, l'enseignera dans son *Quodlibet*, art. 21, le seul que nous lui connaissions, qui date évidemment de son activité magistrale [1].

Nunc autem apud doctores modernos dubium non est quin necesse sit animam humanam simul creari et infundi, et per consequens non accipere esse nisi in corpore. Non enim datur esse ipsi anime humane seorsum per se, sed ipsi quidditati ex anima et corpore sic constitute. Illud tamen esse in corpore acceptum potest soluto corpore retinere, eo quod est natura intellectualis et immaterialis. Si vero acciperet esse per se sine corpore, ita scilicet quod illud esse correspondet sibi soli, tunc foret natura illa determinata ad esse ratione sui, et per consequens, cum forma sit ac species, eo erit una numero quo forma vel species ; et per consequens ponere eam ejusdem speciei est ponere ipsam eo ipso idem numero. Ergo si sic esset de intellectu humano sicut est de intellectu angelico, qui ratione sui solius ad esse determinatur, non magis esset possibile intellectus humanos quam angelicos solo numero differre. Nunc autem, ut dictum est, intellectus humanus esse accipit in corpore, et per consequens secundum quod corpora sunt distincta, necesse est quod esse distinctum recipiat in eisdem ; et ideo ad materialem distinctionem corporum sequitur distinctio humanorum intellectuum numeralis [2].

C'est évidemment la même doctrine qu'on retrouvera dans le *Correctorium*, In Quest. de Anima, art. 1 (Édit. Glorieux, art. 86, pp. 361-363) : « Quod esse animae communicatur corpori ».

***

Pour qui ne voit la philosophie de S. Thomas que dans son achèvement et son succès, solidement établie, « classée », si l'on peut dire, dans la variété des systèmes scolastiques, et comme enfermée désormais dans son individualité, — les *Notes* de Klapwell doivent paraître bien pauvres et d'une médiocre intelligence. Les opinions y semblent adoptées par la seule conviction du moment, au hasard de l'argument, sans la cohérence et l'unité qu'un esprit puissant introduit dans la solution des problèmes apparemment disparates.

1. M. l'abbé Glorieux me fait remarquer que l'un des articles de ce quodlibet [art. 28] rappelle la question traitée par S. Thomas, en 1272, dans son quodl. 6, art. 18. Elle est assez bizarre pour provoquer un rapprochement : « Utrum per miraculum homo possit simul esse pater et virgo ». En tout cas, la solution de Klapwell, moins développée que celle de S. Thomas, reprend selon la lettre même du texte l'élément principal de la solution de S. Thomas.

2. Ms. Cambridge, Peterhouse 128, f. 111^{r}. Le Quodl., f. 106^{r}-113^{v}, comporte 34 articles.

Mais précisément ce spectacle est très révélateur du trouble intellectuel que provoqua dans la foule moyenne des docteurs enseignants la révolution doctrinale de S. Thomas. Nous ne lâchons pas si facilement les cadres et les formules dont nos jeunes intelligences ont d'abord vécu ; il faut une lucidité peu commune, de la patience, du courage même, pour réviser son premier bagage et en soumettre le contenu à de nouvelles lumières. Lentement, partiellement, comme par à-coups, Frère Richard Klapwell, sententiaire débutant aux écoles Saint-Édouard d'Oxford, encore dominé par le prestige intellectuel et politique de Kilwardby, prend contact avec les écrits du célèbre maître parisien, de qui les polémiques et les succès ont eu jusqu'à l'université d'Oxford leur retentissement. Sa timidité et ses incohérences nous sont un témoignage très expressif de l'état des esprits entre 1270 et 1280, avant la stabilisation des clans et des écoles dans des positions de combat.

Il est cependant déjà, semble-t-il, assez ouvert, pour que, en 1278, lorsque les délégués du chapitre général des Prêcheurs viendront enquêter contre les détracteurs du « vénérable frère Thomas d'Aquin », il n'eût point à se plier par ordre aux doctrines nouvelles. Son *Correctorium* — le ton le faisait présumer ! — sera l'expression de ses convictions personnelles les plus assurées.

Le Saulchoir. M.-D. CHENU, O. P.

NOTICES

SUR QUELQUES THÉOLOGIENS DE PARIS

DE LA FIN DU XIII[e] SIÈCLE

Nous voudrions présenter ici quelques notes biographiques et littéraires, sur un certain nombre de maîtres en théologie, peu ou point connus, de la fin du XIII[e] siècle. Mais il est indispensable auparavant de dire sommairement comment leur présence au sein de l'Université de Paris et les dates de leur activité magistrale nous sont connues.

La Bibliothèque Nationale de Paris possède sous le n° 15850 du fonds latin un manuscrit légué au collège de Sorbonne par Nicolas de Bar, mort en 1310 évêque de Mâcon. L'âge de ce recueil est donc évident ; à lui seul d'ailleurs son contenu eût permis de le deviner [1] car, si l'on excepte les trois folios du début qui se rapportent aux controverses de 1255-56, sur la pauvreté des Ordres Mendiants, toutes les questions qu'il présente, quodlibets ou extraits de quodlibets, se rapportent au dernier tiers du XIII[e] siècle, et viennent s'inscrire entre Noël 1276 (Henri de Gand, Quodl. I) et 1295 (Godefroid de Fontaines, Quodl. XII). Cependant, à côté de ces disputes des deux maîtres flamands, les folios 10 à 42 présentent

1. En voici une analyse sommaire, suffisante cependant pour en donner une idée : A. (fol. 2-5). Guillaume de Saint-Amour : trois questions disputées *de mendicitate* ; les deux dernières éditées dans ses œuvres complètes (Constance, 1632, p. 73-87) ; la première étant la réplique à la question disputée par S. Bonaventure. — B. (f. 6-7[v]) Henri de Gand : quelques questions extraites de ses Quodlibets, I, 41 ; III, 28 ; V, 38 ; VI, 20, 27. — C. (f. 10-42). Les extraits de disputes quodlibétiques dont il va être question en cet article. Après la page 44[v] commence un nouveau recueil, avec une nouvelle numérotation. Il contient : D. (fol. 1-202[v]) Henri de Gand : extraits de ses Quodlibets : I, 22-42 ; II, 14-19 ; III, 17-28 ; IV, 26-37 ; V, 28-41 ; VI, 16-33 ; VII, 18-28, 13, 14, 30 ; VIII, 15-37 ; IX, 18-52 ; X, 10-17 ; XI, 16-30 ; XIII, 13-17 ; XIV, 7-17 ; XV, 12-16. — E. (fol. 205-320) : Godefroid de Fontaines : Extraits de ses Quodlibets : VII, 8-18 ; V ; VI ; XI, 9-17 ; XII. — Le fol. de garde du début porte les indications suivantes : Iste liber est mag(ist)ri N. de Barro Ducis. In hoc volumine continentur questiones collecte de diversis quolibet ex legato mag(ist)ri Nich(ola)i de Barro ducis domui pauperum mag(ist)rorum de Sorbona in theologia studentium. Pretii X librarum.

toute une série de questions, exactement 170 [1], particulièrement intéressantes à plus d'un titre ; d'abord parce qu'elles sont uniques, aucun autre manuscrit, à notre connaissance, ne les ayant transcrites ou rapportées ; puis, en raison des sujets qu'elles abordent : ce sont, presque exclusivement, problèmes de théologie morale, cas de conscience comme ceux que les maîtres se voyaient proposer, presque à chaque fois, au cours de leurs disputes solennelles, et sur lesquels ils devaient fournir un avis motivé ; enfin parce que ces questions ne sont pas anonymes, comme le fait se présente si fréquemment dans les manuscrits du XIII^e ou XIV^e siècle, mais qu'elles se trouvent précédées du nom de leur auteur, soigneusement relevé par le copiste et inscrit en bonne et due place. Or ce sont précisément ces indications qui, posant le problème chronologique, permettent de lui donner une solution satisfaisante. Les voici dans l'ordre et les termes mêmes du manuscrit. Après les quatorze questions du début qui gardent l'anonymat (peut-être sont-elles de Nicolas de Bar lui-même) on trouve les noms suivants, dont nous respectons ici l'orthographe, en tête de séries plus ou moins longues :

fr. minor (q. 15-20). — ...nus. de sco bernardo (21). — q(uesti)o Ganterus (22). — qo. quodlibet abbatis sancti bernardi (23-29). — quodlibet Guidonis de Cluniaco (30-35). — quodlibet Raimondi predicatoris (36-41). — quodlibet fratris ioh(an)nis de ordine minorum (42-48). — quodlibet Gonteri (49-51). — qo. quodlibet mag(ist)ri R. de Atrabato (52-59). — qo. p. de sancto odomaro (60-66). — qo. Oliverus predicatoris (67-69). — quodlibet eustachii (70-75). — qo. quodlibet Nicholay de presorio (76-77). — quodlibet R. de Atrabato (78-89). — quodlibet fr(atr)is S. minoris (90-93). — M. de Walle scolarium (94-95). — Ista quelibet sunt a fratre renero de claremaresto (96-99). — Iste sunt a mag(ist)ro extacio de grandicuria (100-109). — Ille que immediate sequuntur sunt a d(omi)no petro cancellario de audomaro (110-116). — Iste sunt a mag(ist)ro extacio de grandicuria (117-127). — Iste questiones sunt a mag^o p. de S. au. can. (128-130). — A mag(ist)ro symone de gibervile (131-135). — A magistro renero (136-143). — Iste questiones que sequuntur sunt a magistro extacio de grandicuria (144-148). — A mag(ist)ro Extacio (149-159). — Que sequuntur sunt a mag(ist)ro Guidone monacho nigro de Cliniaco (160-164). — Que sequuntur sunt a mag(ist)ro Andre de monte sancti eligii (165-170).

1. Le détail en a été donné, P. GLORIEUX, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320* (Bibliothèque Thomiste, V, 1924) p. 230-242. Nous renvoyons à cet ouvrage pour tout ce qui concerne ces disputes *de quolibet*, leurs règles, leur genre, leurs dates, etc.

La première impression que l'on ressent à la lecture de cette liste, (et plus fortement encore à celle du manuscrit dans lequel ces formules ou ces noms, indiqués en marge ou séparant deux séries de questions, viennent trancher vivement sur la monotonie des longues colonnes écrites d'une même main malhabile), est qu'on se trouve en présence, non pas d'un seul quodlibet, évidemment, ni même d'extraits capricieux, rassemblés sans règle précise, mais de quodlibets qui durent se succéder assez régulièrement, sans doute d'année en année, et auxquels le compilateur emprunta les questions d'ordre moral, qui semblent avoir tout spécialement piqué sa curiosité. Ce qui engage ainsi à considérer cette série de questions comme une collection régulière, suivie, est surtout la répétition de certains noms, qui après des intervalles plus ou moins considérables se voient à nouveau citer. C'est par exemple le maître Eustache, qui apparaît une première fois comme auteur des questions 70-75, qui, un peu plus loin, après que cinq autres noms ont été interposés, revient soutenir les q. 100-109 ; puis, à nouveau, après sept questions d'un autre maître, voit mises sous son nom les q. 117-127, plus loin encore les q. 144-148 et 149-159. — Tout près de lui, alternant même avec lui, c'est maître Pierre de Saint-Omer, avec les q. 110-116, 128-130 ; mais son nom avait paru plus tôt, déjà, couvrant les q. 60-66. — D'autres exemples encore sont celui du frère Renerus qui revient à deux reprises : q. 96-99 ; 136-143 ; celui de maître Gonterus : q. 22 et 49-51 ; de R. d'Arras : 52-59, 78-89 ; celui enfin de Guy de Cluny presque aux deux extrémités de la collection : 30-35 et 160-164. On a l'impression que le même auteur aura à plusieurs reprises soutenu des disputes quodlibétiques [1], parfois à plusieurs années de distance ; la collection, de son côté, aurait été faite au fur et à mesure des soutenances annuelles, et suivant leur succession chronologique : l'on s'expliquerait ainsi comment les mêmes noms reviennent après des éclipses plus ou moins longues et après l'apparition d'autres personnalités. Et cette hypothèse se trouve encore fortifiée du fait qu'un même auteur se voit décerner à un moment donné, un titre qu'il ne portait pas auparavant, c'est le cas, par exemple, pour Pierre de Saint-

1. La soutenance de ces disputes *de quolibet*, on le sait, n'était pas obligatoire ; s'y astreignait qui voulait. Les maîtres (car cette forme solennelle de dispute était un acte réservé aux maîtres en exercice, encore que les bacheliers y participaient en qualité de *respondentes)* les maîtres donc qui voulaient organiser cet acte scolaire, avaient le choix entre les deux sessions d'Avent et de Carême *(de Natali ; de Paschate)*. A part quelques rares exceptions, un maître ne soutenait qu'un quodlibet par an.

Omer que les questions 110-116 et 128-130 présentent comme chancelier alors que précédemment, aux questions 60-66, il n'était cité que comme simple maître. Cette différence de traitement laisserait entendre qu'entre la première et la seconde série de questions plusieurs années se seraient écoulées au cours desquelles il obtint ce titre de chancelier que le manuscrit lui attribue. C'est pourquoi, en entreprenant l'étude de cette collection, il semble parfaitement légitime de la considérer comme s'étendant de façon régulière sur une assez longue suite d'années et comme présentant, dans ses grandes lignes du moins, l'ordre dans lequel se succédèrent les disputes quodlibétiques où elle puisa ses extraits.

Mais s'il en est ainsi, il ne doit pas être impossible de déterminer, grosso modo, la période dans laquelle tout cet ensemble vient s'insérer, d'en fixer à peu près les termes extrêmes. Deux moyens s'offrent à l'historien qui veut tenter un travail de ce genre, et dater des disputes quodlibétiques, moyens qui se complètent d'ailleurs l'un l'autre : le premier consiste à relever et à situer les allusions historiques, quand du moins elles sont suffisamment nettes et portent avec elles leur date ; bien souvent en effet dans ces disputes générales, les questions posées au maître par les assistants, touchaient à un fait d'actualité, un événement concret ; il suffirait maintenant d'en avoir la clef pour retrouver l'année, parfois même le mois de la soutenance. L'autre moyen consiste à étudier la personne même du maître qui soutient le quodlibet, à interroger son curriculum vitae ; il fournit bien souvent d'assez grandes précisions. C'est qu'en effet les quodlibets n'étaient soutenus que par des maîtres en exercice ; or l'on peut fréquemment savoir la date à laquelle tel ou tel auteur conquit la maîtrise en théologie, connaître aussi les charges qu'il eut par la suite et qui, incompatibles avec l'enseignement, lui firent abandonner sa chaire ; ainsi le terminus a quo et le terminus ad quem entre lesquels viendront se caser ses quodlibets, peuvent-ils être établis avec quelque chance de succès. De ces deux procédés, c'est le second surtout qui sera utilisé dans le cas présent. Non pas que les allusions à des événements historiques fassent défaut ; on les devine au contraire derrière un grand nombre des cas de conscience soulevés ou des questions posées dans cette série de disputes quodlibétiques[1] ; mais elles ne sont malheureusement ni assez typiques, ni assez caractéristiques d'une époque, pour permettre de résoudre, à elles seules, le problème chro-

1. Telles sont, par exemple, les questions 17, 24, 27, 29, 67, 70, 71, 80, 86, 104, 139, 141, 157.

nologique ; elles pourront être utilisées ensuite, une fois les grandes lignes à peu près établies, pour préciser tel ou tel point de détail ; ce serait faire fausse route que de commencer par elles. Par contre les noms de maîtres que l'auteur de cette collection a complaisamment, et soigneusement, relevés fournissent des éléments beaucoup plus sûrs et plus pratiques pour entreprendre ces recherches.

Plusieurs, parmi ces noms, sont en effet très suggestifs : Pierre de Saint-Omer, Olivier O. P., Eustache de Grandcourt, Simon de Guiberville, et André du Mont Saint-Éloi ; ils permettent immédiatement de circonscrire le champ d'enquête. Dès 1289 le nom du premier apparaît dans les documents officiels avec le titre de maître, et dès juin 1296 il est connu comme chancelier ; c'est donc avant cette dernière date que durent être soutenues les questions 60-66, où ce dernier titre fait défaut ; après elle, les questions 110-116, 128-130 où il lui est au contraire attribué. — Le second nom : frère Olivier, de l'Ordre des Prêcheurs, indique, à peu de chose près, les mêmes années ; dans la liste des maîtres en théologie de l'Ordre des Prêcheurs, un frère Olivier occupe le 46e rang ; or, on sait qu'il fut en 1293 provincial de France, et qu'il mourut en charge en 1296 ; c'est certainement de lui qu'il s'agit ici, d'autant plus qu'on ne lui connaît qu'un homonyme contemporain, un Oliverius, provincial de Dacie (de 1282 à 1302) mort en 1308, et qui d'ailleurs n'enseigna pas à Paris. Le quodlibet dont les q. 67-69 ont conservé des extraits se rapporte donc à une date légèrement antérieure à 1293. — Eustache de Grandcourt n'est pas, lui non plus, un personnage inconnu, et il appartient également à ces dernières années du XIIIe siècle. Dès 1291 il est maître en théologie et porte le titre de conservateur des privilèges de l'Université ; en 1303, puis en 1314 on le voit intervenir soit dans les affaires de l'Université soit dans celles du royaume de Naples. — Mêmes remarques au sujet de Simon de Guiberville ; chanoine de Paris, il joua un rôle assez important dans l'histoire de cette église tout au début du XIVe siècle ; mais sa place fut marquée aussi à l'Université de Paris où il est déjà cité comme maître en 1296, et où il succéda à Pierre de Saint-Omer comme chancelier. Les questions qui lui sont attribuées dans ce manuscrit sont vraisemblablement antérieures à 1302 puisqu'il n'y porte pas encore ce dernier titre ; elles datent, elles aussi, des dernières années du XIIIe siècle. — Et c'est encore à la même période que nous reporte le dernier nom cité, celui d'André du Mont Saint-Éloi ; car on le voit apparaître en 1304 dans les actes officiels de l'Université, comme taxateur ; or, (un certain nombre de

rapprochements permettent de le supposer) cette charge, qui n'était pas purement un honneur, était confiée aux maîtres récemment promus. La maîtrise de ce chanoine régulier serait donc à fixer sans doute à l'année 1303. Et puisqu'il vient ici clore la série, il semble légitime de conclure de l'étude sommaire de ces premiers noms, que les disputes quodlibétiques que leur assigne notre manuscrit viennent s'échelonner entre 1287 environ et 1304. Et pour peu que l'on reprenne avec attention les quelques détails qui viennent d'être donnés, qu'on vérifie en particulier leur application respective aux diverses questions de ces maîtres dans l'ordre où les rapporte le manuscrit, on verra que l'hypothèse énoncée plus haut se vérifie pleinement, à savoir que la collection a suivi, selon toute vraisemblance l'ordre chronologique, qu'elle a relevé dans les quodlibets soutenus chaque année, par exemple par Pierre de Saint-Omer vers 1290, frère Olivier en 1291 peut-être, Eustache de Grandcourt l'année suivante, puis quelques années plus tard, Pierre de Saint-Omer devenu chancelier cette fois, et ainsi de suite jusqu'à André du Mont Saint-Éloi vers 1304, les questions pratiques qui semblaient intéresser plus spécialement le compilateur.

Cette double constatation, de la date approximative de l'ensemble et de l'ordre qui s'y trouve gardé, permet d'étendre encore l'enquête et d'identifier sinon la totalité, du moins la majeure partie des noms signalés dans ces pages 10 à 42 du manuscrit, et de proposer même, avec un écart possible d'une ou deux années tout au plus, la date de soutenance de toutes ces disputes. Il devient possible en effet, sachant que leur activité théologique, dont les traces sont ici conservées, a dû s'exercer entre 1280 environ et 1304, de retrouver tout d'abord certains des personnages, dont le signalement eût été évidemment trop sommaire si l'on n'eût su vers quelle période orienter les recherches. C'est ainsi par exemple, que le Raymond, de l'Ordre de Saint-Dominique, dont on possède les questions 36-41, est sans aucun doute Raymond Guilha, de Tarascon, et non pas Raymond Romain qui ne fut licencié qu'en 1302, puisque ces questions furent soutenues avant le premier quodlibet de Pierre de Saint-Omer, qui date lui-même de 1290 environ. — De même le Frère Mineur Jean, dont les sept questions suivent celles du Dominicain, est selon toute vraisemblance Jean de Murrho. Bien qu'il y ait en effet dans la deuxième partie du XIII^e^ siècle un certain nombre de Mineurs qui portent ce nom de Jean : Jean de Douai, de Mons, du Mans, de Samois, on n'en connaît point parmi eux qui aient le titre de maître ; Jean de Murrho, par contre, reçut

ce titre au début de 1289 ; il put en exercer la charge jusqu'en 1296. — Avant ces deux représentants des Ordres Mendiants, le manuscrit signale un quodlibet « Guidonis de Cluniaco », et ce même nom revient vers la fin de la série, à la question 160. Or ce moine noir de Cluny se peut identifier assez facilement, lui aussi ; il n'est autre que Gui de Pernes, que des documents incontestables nous présentent comme étant maître en théologie, et qui en novembre 1303 était abbé de Beaulieu, au diocèse de Verdun. C'est avant cette date qu'il dut, à deux reprises, séparées par un intervalle assez considérable, enseigner à Paris et y soutenir ses disputes quodlibétiques. — Nul doute n'est possible sur la personnalité de Nicolas du Pressoir ; sa date de maîtrise remonte très probablement à 1273 ; sa mort arriva en 1302 ; entre ces deux dates, il enseigna pendant de longues années à Paris ; les deux questions 76-77 qui se trouvent ici conservées, permettront de préciser un moment auquel il était encore « actu regens ». — Enfin un dernier nom peut être encore déterminé avec certitude ; il est d'ailleurs assez frappant : « frater Renerus de Claremaresto » dont on a les questions 96-99 et 136-143. On le retrouve dans la chronique de Clairmarais ; malgré l'incertitude qu'y gardent certaines dates, on voit qu'il fut abbé de ce monastère entre 1293 et 1295 ; pour lui aussi, la collection de Nicolas de Bar peut fournir quelques nouvelles précisions chronologiques.

Venant s'ajouter aux précisions précédemment obtenues, ces coïncidences, ou mieux ces vérifications nouvelles, qui cadrent parfaitement et sans le moindre effort avec elles, sont la meilleure justification de l'hypothèse admise dès le début : les quodlibets dont les extraits se trouvent ici relevés ne furent pas recueillis au hasard, mais l'ordre que leur imprime le manuscrit correspond à la succession chronologique de leurs soutenances. Si l'on pouvait établir que l'auteur de cette collection, Nicolas de Bar ou un secrétaire désigné par lui, n'avait relevé chaque année qu'un seul quodlibet, il serait facile, évidemment, de déterminer avec la dernière précision la date d'intervention de chacun des maîtres signalés. Mais il n'en va pas ainsi, malheureusement. Les calculs cependant demeurent possibles, et les résultats, s'ils n'ont pas une rigueur mathématique, confinent de bien près à l'exactitude. Les dates qui vont être ici proposées ne sont pas arbitraires ; elles peuvent être justifiées jusque dans leurs moindres détails. Il sera loisible d'ailleurs à chacun de se livrer à ce contrôle grâce aux renseignements biographiques qui suivront, sur chacun de ces maîtres. Leur étude

attentive montrera comment il est possible d'aboutir à un résultat satisfaisant pourvu que l'on tienne compte, tout à la fois, de l'alternance des questions fournies par le manuscrit ; des détails connus par ailleurs sur l'activité de ces divers personnages ; des limites imposées par là-même à leur carrière scolaire ; de certaines nuances aussi, comme le fait très compréhensible (et vérifié d'autre part en plus d'une occasion) qu'on relève de préférence les premières disputes quodlibétiques des maîtres nouvellement promus ; des analogies et rapprochements que présentent ces questions avec des quodlibets déjà connus et datés ; enfin des allusions historiques qu'il devient désormais plus facile de retrouver, pour quelques-unes du moins, puisqu'on sait vers quelles années en chercher les traces dans les chroniques ou les documents contemporains. A l'aide de tous ces renseignements qui se renforcent et se contrôlent les uns les autres, on peut donc sans trop de présomption dresser la liste suivante qui ne s'écartera que bien peu de la vérité [1].

Questions 1– 14	Anonymes	*1285–87*
15– 20	fr. minor	*1286–87*
21	... us de sancto Bernardo	*1286–87*
22	Ganterus	*1287–88*
23– 29	quodl. abbatis sancti Bernardi	*1287–88*
30– 35	quodl. Guidonis de Cluniaco	*1287–88*
36– 41	quodl. Raymondi predicatoris	1288–89
42– 48	quodl. fr. Johannis, de Ordine Minorum	1289–90
49– 51	quodl. Gonteri	*1289–90*
52– 59	quodl. mag. R. de Atrabato	*1290–91*
60– 66	P. de sancto Audomaro	1290–91
67– 69	Oliverus, praedicatoris	1291–92
70– 75	quodl. Eustachii	1292–93
76– 77	quodl. Nicolai de Presorio	*1292–93*
78– 89	quodl. R. de Atrabato	*1293–94*
90– 93	quodl. fr. S. minoris	*1294–95*
94– 95	M. de Valle scolarium	*1294–95*
96– 99	a fratre Renero de Claremaresto	1295–96
100–109	a mag. Eustachio de Grandicuria	1296–97

1. Les chiffres mis en face de chaque série de questions indiquent les années scolaires (septembre-juin) au cours desquelles durent être soutenus ces quodlibets (à la session d'Avent ou de Carême). Les dates imprimées en italique seraient susceptibles de légères modifications ; mais même pour elles, l'incertitude ne peut être considérable, une ou deux années tout au plus, car il n'y a que très peu de jeu entre les dates bien assurées qui les encadrent. Seules celles des vingt ou trente premières questions demeurent plus sujettes à caution. — En ce qui concerne les noms, on n'a pas cru nécessaire de conserver ici l'orthographe du manuscrit ; on peut la retrouver, d'ailleurs, scrupuleusement reproduite plus haut.

110–116	a domino Petro, cancellario, de [S.] Audomaro	1297–98
117–127	a mag. Eustachio de Grandicuria	*1297–98*
128–130	a mag. P. de S[ancto] Au[domaro] can[cellario]	*1298–99*
131–135	a mag. Simone de Guiberville	*1299–1300*
136–143	a mag. Renero	*1300–01*
144–148	a mag. Eustachio de Grandicuria	*1300–01*
149–159	a mag. Eustachio	1301–02
160–164	a mag. Guidone, monacho nigro, de Cluniaco	1302–03
165–170	a mag. Andrea de Monte Sancti Eligii	1303–04

Est-il nécessaire de souligner comment les dates ainsi établies viennent à leur tour ajouter à ce que nous savions déjà sur les différents maîtres énumérés dans le manuscrit de Nicolas de Bar ; elles permettent de préciser certains détails de leur biographie, touchant spécialement leur carrière magistrale. C'est d'ailleurs dans ce but qu'avaient été entrepris tous les calculs qui précèdent, quelque fastidieux qu'ils pussent paraître. On peut maintenant avec plus d'assurance essayer de faire un peu mieux connaître tous ceux dont il a été question jusqu'ici. Les brèves notices, qui suivent, vont s'y employer ; elles donneront sur chacun des maîtres de Paris qui figurent dans ce recueil, et dans l'ordre même où il s'y trouvent présentés, tous les détails biographiques et littéraires que l'on possède.

Nicolas de Bar. — C'est avec certaines réserves qu'il faut le placer en tête de cette liste. Il se peut que les quatorze premières questions lui doivent être attribuées [1] mais il est possible, également, qu'elles aient été soutenues par des maîtres dont on n'a pas relevé les noms [2]. Les dates proposées pour elles coïncident du moins avec les dernières années où Nicolas aurait pu enseigner encore avant de devenir évêque de Mâcon. Il est à remarquer en effet que dans leur ensemble les questions recueillies pour lui (elles vont de 1284 à 1304) correspondent assez exactement, sauf les toutes premières, aux années de son épiscopat (1286-1310) comme si s'inté-

1. Tel est en effet le témoignage du manuscrit Arsenal 1022, (par. III, p. 31, 32) qui décrit ainsi le contenu de notre ms. : « ... questiones a se editas, cum aliis quas collegit, ut ipsemet loquitur, de diversis quodlibetis. »

2. Nous aurions, par exemple, tout lieu de croire que les quest. 7-14 se doivent attribuer à Bernard de Trilia, O. P., et datent de 1286-87 ; mais la démonstration trop longue n'en peut être entreprise ici.

ressant toujours à la vie de l'Université de Paris il avait tenu à rester en contact avec elle au moins de cette façon.

Le Nicolas de Bar qui a légué à la bibliothèque de Sorbonne le volume que nous étudions ici [1], est à distinguer soigneusement d'un homonyme, son contemporain, dont le nom se trouve mêlé aux luttes et à la condamnation de Guillaume de Saint-Amour. Il y eut en effet au cours du XIII[e] siècle, deux Nicolas de Bar, l'un de Bar-sur-Aube, l'autre de Bar-le-Duc. Le premier, maître ès-arts, docteur en droit, se préparait à conquérir la maîtrise en théologie quand en 1256, la condamnation de Guillaume de Saint-Amour aux côtés duquel il s'était rangé contre les Mendiants, brisa sa carrière et le rejeta dans l'ombre [2]. L'autre, Nicolas de Bar-le-Duc est le maître qui nous occupe. Étudiant de Paris, socius de Sorbonne [3], mêlé lui aussi sans doute aux luttes de 1256 (comme en font foi les trois questions qu'il a recueillies en tête de ce manuscrit et dont la première surtout était une pièce rare), il dut profiter du soutien et de l'appoint considérable que pouvait lui prêter son oncle, Geoffroy de Bar [4]. Celui-ci, qui fut tour à tour chanoine et official de Paris (avant 1267) puis archidiacre, puis en 1273 doyen de Paris, devint en 1281 cardinal-prêtre du titre de Sainte-Suzanne. Il s'intéressa au sort de son neveu. Dès avant 1285 ce dernier doit être maître en théologie ; il est également chanoine de Langres. Quand après la mort de Hugues de Fontaines le siège de Mâcon devint vacant, le pape Honorius IV y nomma d'autorité Nicolas de Bar à la place des deux candidats élus en compétition par les chanoines. La lettre du 30 janvier 1286 par laquelle le pape annonce cette nomination au roi de France, prend soin de recommander le nouvel évêque, « Gaufridi, tituli sancte Suzanne presbiteri cardinalis nepotem [5]. »

On n'a pas grands détails sur un épiscopat qui dut être calme [6].

1. La Bibliothèque Nationale qui a recueilli ce fonds de Sorbonne, possède encore cinq autres manuscrits qui proviennent du legs de Nicolas de Bar, les nos 15351, 15818, 15985, 16086, 16158 et 16160 du fonds latin. Cf. L. DELISLE, *Le cabinet des manuscrits...* II, 164.

2. Sur Nicolas de Bar-sur-Aube, la part qu'il prit au mouvement dirigé par Guillaume de Saint-Amour, Cf. DENIFLE-CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, nos 280, 282, 295.

3. C'est ce qu'apprend l'Obituaire de Sorbonne : « Obiit magister Nicolaus de Barro Ducis, socius hujus domus, A. D. MCCCX... » Cité par DELISLE, *loc. cit.*

4. Sa notice dans *Histoire Littéraire de la France*, t. XXI (1847).

5. PROU, *Les Registres d'Honorius IV*, n. 264.

6. On trouvera dans la *Gallia christiana*, IV, col. 1383 certains renseignements relatifs à son administration. Les dates qui y sont données doivent être rectifiées selon ce qui est indiqué ici.

On sait cependant que Nicolas prit en 1303 le parti du roi contre le pape et souscrivit à l'appel au concile ; qu'en 1308, se rendant à Tours pour répondre à la convocation royale, relative au fait des Templiers, il tomba malade à Marcigny [1]. Il avait dû, d'ailleurs, instrumenter déjà dans ce procès, et Guillaume de Plaisians le rappelle dans son discours du 29 mai 1308 [2]. Il mourut en 1310, et il est possible qu'il se soit trouvé alors à la Curie. Il légua au collège de Sorbonne quantité de livres, et les biens meubles et immeubles qu'il possédait à Paris, à charge d'entretenir un maître et deux boursiers [3]. De son activité littéraire et théologique, on ne sait rien. Le présent manuscrit montre du moins qu'il s'intéressa aux discussions scolastiques, et particulièrement aux questions de casuistique et de morale. Peut-être possède-t-on dans les 14 premières questions, une trace, bien précaire, de son propre enseignement ; c'est à ce titre qu'il est intéressant d'en donner ici les énoncés :

1. Utrum possit salvari creatio dato quod non differant esse et essentia (f. 10) [4]
2. Utrum sumptio medicine impediat a celebratione misse (10 c)
3. Utrum plures possint unum baptizare dicentes : nos baptizamus te (11 a)
4. Utrum mutus et mancus possint unum baptizare ita quod mutus immergat et mancus dicat : nos te, etc (11 b)
5. Utrum clericus habens tonsuram non portans eam peccet mortaliter (11 c)
6. Utrum si aliquis contrahat per verba de presenti, si ante carnalem copulam faciat se promoveri ad sacrum ordinem matrimonium dissolvatur sicut per introitum in religionem (11 d)
7. Utrum beneficiato vel in sacris constituto sufficiat dicere horas suas per vicarium seu procuratorem (12 a)
8. Utrum si prelatus mandet subdito aliquid faciendum et subditus non faciat, peccet mortaliter (12 c)
9. Utrum aliquis possit ita obligari ad penam ita quod ad culpam (12 d)
10. Utrum si aliquis videns alium peccare alias frequenter correptum non correctum, si dicat prelato antequam ipsum corrigat peccet (13 a)

1. G. Picot, *Documents relatifs aux États Généraux*, p. 49-51, 53, 532.

2. G. Lizerand, *Le dossier de l'affaire des Templiers* (Paris, 1923) p. 121.

3. Charge qui fut réduite à l'entretien d'un seul boursier, après intervention du Cardinal Étienne de Suisy, du titre de Saint Cyriaque, Cf. ms. Arsenal, 1022, par. III, p. 31. Cette intervention eut lieu en 1310. Il semble difficile dès lors d'accepter la date de 1315 proposée par L. Lex dans *Bulletin philologique et historique du Comité des Travaux historiques* (1924), p. 125-127.

4. On rencontre un problème analogue soulevé au Quodl. X, q. 7, d'Henri de Gand (Noël 1286) ; plus tard aussi, en 1293, au Quodl. I, q. 4 de Jacques de Viterbe. — La pagination indiquée ici entre parenthèses se rapporte au ms. Nat. lat. 15850.

11. Utrum sciens peccatum alterius nullo alio sciente nisi ipso et peccatore denuntiando prelato peccet (13 b)
12. Utrum audiens rumorem de peccato alterius et ulterius referens alicui peccet mortaliter (13 c)
13. Utrum sit licitum emere pansiones annuas (13 d)
14. Utrum obligatus ad officium canonicum sit obligatus ad missam cotidie audiendam (14 c)

Gonterus.[1] — Ce nom revient à deux reprises : à la question 22, puis aux questions 49-51 où sa graphie est plus nette. Il en résulte que vers 1287, puis vers 1289, le corps enseignant de la faculté de théologie de Paris comptait parmi ses maîtres un Gontier ou Gautier. Ce sont là d'ailleurs les seules certitudes que l'on ait à son sujet, car les documents relatifs à l'Université ne mentionnent à cette époque aucun maître de ce nom tant chez les religieux que chez les maîtres séculiers. Il est probable d'ailleurs que c'est sur cette dernière catégorie que devraient porter les recherches ; aucun nom d'ordre religieux en effet, ni même le titre de frère n'accompagne ce Gonterus. — Il ne semble pas possible de l'identifier avec Alain Gontier, qui devint en 1317 évêque de Saint-Malo, et en 1333 de Quimper. Le seul rapprochement qu'on pourrait proposer serait avec un maître Gualterus de Sancto Ricario, dont le nom revient à plusieurs reprises en 1295 et 1296 dans les Registres de Boniface VIII où il porte le titre de chanoine d'Evreux [2].

Les questions qui sont attribuées à ce maître Gontier se demandent

22. Utrum Deus possit dimittere peccatum sine satisfactione (18 b)
49. Utrum aliquis habens rationem ligatam vehementia passionis vel ebrietate, si commictat homicidium vel aliud peccatum sit ei imputandum (24 b)
50. Utrum voluntas cum de necessitate feratur in finem ultimum, queritur utrum libere velit illud (24 c)
51. Utrum voluntas causet suum velle, cum nihil velit nisi mota ab alio (24 d)

Abbé de Saint Bernard. — Malgré l'apparente insuffisance de ce titre, il n'est pas impossible, croyons-nous, d'identifier le maître dont les quodlibets soutenus vers 1287-88 ont fourni au recueil de

1. On ne pourrait que se livrer à de vaines conjectures concernant le Frère Mineur auquel sont attribuées les q. 15-20. Aussi les passons-nous sous silence ainsi que la q. 21, le nom de son auteur n'étant pas déchiffrable.

2. *Les Registres de Boniface VIII*, n. 234 (11 juillet 1295), 1281 (21 août 1296), 1421 (23 octobre 1296).

Nicolas de Bar, les questions 21, 23-29 classées sous cette appellation ; seule la qualité d'abbé qui lui est décernée pourrait faire hésiter ; mais peut-être n'est-elle pas à prendre au sens strict.

Les Cisterciens possédaient à Paris une maison d'études : le collège Saint-Bernard transféré au Chardonnet dès 1250 au moins. Les maîtres en théologie s'y firent attendre. Le premier fut Jean de Weerde, le premier du moins qui ait régulièrement obtenu son titre de l'Université, car auparavant, en 1256, le 3 janvier, Gui de l'Aumône l'avait obtenu directement du pape Innocent IV. — Pour l'époque qui intéresse notre manuscrit, les renseignements que l'on peut réunir concernant les maîtres Cisterciens sont les suivants : Jean de Weerde était *actu regens* en 1292 ; il mourut à Paris en 1293 ; François de Keysere, un des bacheliers qu'il formait, mourut à l'abbaye des Dunes en 1294, avant d'être parvenu à la maîtrise ; on connaît ensuite un maître Jean de He (probablement le Jean de Capella, bachelier en 1302, que Boniface VIII enjoint au chancelier d'admettre à la maîtrise) mort avant 1311 ; puis Jean de Sindewint [1]. — Mais les questions de l'« abbatis Sancti Bernardi » datent de 1287-88 environ. Toute hésitation se trouve ainsi supprimée ; le maître alors en exercice ne peut être que Jean de Weerde, le premier maître de l'Ordre de Citeaux.

Sur ce Jean de Weerde, les documents contemporains fournissent quelques détails [2] : originaire de Weerde en Zélande, il entra dans l'Ordre de Citeaux et appartint au monastère des Dunes. Très tôt, dès 1268, on le trouve à Paris où sa réputation de prédicateur s'établit et ne fit que s'accroître. Son séjour à Saint-Bernard où il étudia sans doute sous Gui de l'Aumône est attesté par des sermons de 1270, 1273 et 1276 ; à cette dernière date il est présenté comme maître régent. Il est à présumer qu'il exerça cette charge pendant près de vingt ans ; en effet le quodlibet de 1287-88 rapporté par notre manuscrit, deux lettres du 9 avril 1292 dans lesquelles est cité comme témoin ce « magister Johannes de Dunis, magister in theologia, ordinis Cisterciensis, regens in eodem loco [apud Sanctum Bernardum]

1. On trouvera d'abondants détails sur tous ces premiers maîtres dans A. Pelzer, *Livres de philosophie et de théologie de l'abbaye de Ter Doest à l'usage du maître cistercien Jean de Sindewint de 1311 à 1319* dans *Annales de la Société d'Émulation de Bruges* (1913) p. 5-36. — Voir également Denifle-Chatelain, *Chartul. Univ. Paris.* I, n. 183 ; 227, 229, 265, et à la table aux mots : Cistercien., S. Bernardi etc.

2. Cf., en plus des ouvrages cités à la note précédente : V. Le Clerc, *Hist. Litt. France.* t. XX, p. 205 s., 790 ; Ch. de Visch, *Bibliotheca Scriptorum S. Ordinis Cisterciensis* (1656) p. 233 ; Adrien de But, *Chronica abbatum monasterii de Dunis*, dans *Chronica et chartularium monasterii de Dunis* (1864) p. 11. — On trouve les orthographes : de Veridi, de Vardi, de Wardo, de Verdy.

in theologia » le montrent continuant à enseigner jusqu'à la veille de sa mort (1293) et expliquent les distinctions que lui accorda l'abbé de Citeaux, Thibaut de Sanci : « attendentes... vestrae merita probitatis, labores insuper innumeros quos in acquisitione salutaris sapientiae per longas vigilias sustinuistis hactenus, et in studendo, legendo, disputando et praedicando quotidie sustinetis... hinc est quod... vobis concedimus post Abbates ubique stare, etc. ». — Quelques relations avec Cologne, d'où il rapporta à son monastère des Dunes des reliques des compagnes de sainte Ursule (entre 1280 et 1293), des courses apostoliques dans le diocèse de Cambrai dont l'évêque l'autorisa à prêcher et à confesser chez lui (entre 1286 et 1293) laissent entrevoir un peu son activité en dehors de son enseignement à Paris. Les chroniques enfin s'accordent avec les recueils de sermons pour le louer de « sua praedicatione sonora ».

Il laissa à son monastère des Dunes un certain nombre d'ouvrages de philosophie et de théologie qui, suivant Ch. de Visch, périrent dans la dévastation de l'abbaye au XVI[e] siècle. La chose est d'autant plus regrettable que nous ne possédons plus, comme témoins de son enseignement, que les quelques rares questions (21, 23-29) conservées par le manuscrit de Nicolas de Bar [1]. Certaines d'entre elles, la 24[e] et la 29[e] par exemple, doivent faire allusion à des faits dont les moines de Saint-Bernard avaient pu être témoins ou auteurs ; mais il faudrait pour les identifier des chroniques plus détaillées que celles qui nous sont restées.

On pourrait être plus à même de juger de son talent de prédica-

1. Q. 21. Utrum sacerdos de licentia confitentis possit revelare peccatum quod audivit in confessione et super hoc consulere (18 a). — 23. Utrum aliquis confessus alicui sacerdoti peccatum de quo ipsum non potest absolvere, post sacerdos invenit quod ipsum non poterat absolvere, queritur utrum possit sibi dicere : confitaris de tali peccato quia non poteram te absolvere (18 c). — 24. In aliquo monasterio committitur furtum ; modo vocantur fratres in capitulum, et querunt si sit aliquis qui commiserit furtum. Dicit unus cui confessus est fur : ego bene scio sed non sum ausus dicere, queritur utrum sic dicendo revelet confessionem (18 d). — 25. Ponatur in domo divitis quidam furatur et confitetur ; 2° furatur et confitetur et sic multociens ; modo si sacerdos videt quod iste non cessat facere malum et dives amittat res suas, queritur utrum sacerdos licite possit dicere illi diviti quod mutet clavem arche vel quod melius custodiat res suas. (18 d). — 26. Ponatur aliquis commisit X peccata, confitetur novem non recolendo de decimo, sufficienter est contritus et bene confiteret decimum si recoleret ; absolvitur a sacerdote ; post aliquod tempus recordatur, queritur utrum teneatur confiteri (19 a). — 27. Utrum monachus possit impetrare provilegium alii sine licentia sui abbatis (19 a). — 28. Utrum veniale possit fieri mortale (19 a). — 29. Duo conversi volentes se balneare quibus fuit preceptum in virtute obediencie a priore ne se balnearent, nolentes obedire submersi sunt. Queritur utrum tales debeant tradi ecclesiastice sepulture (19 c).

teur, car un certain nombre de ses sermons ont été conservés ; nous les indiquons ici avec leurs dates, presque tous les recueils qui les contiennent pouvant être datés à coup sûr : sermon du 3 mai 1268 (Paris, Nat. lat. 10698, fol. 48 d) ; du 14 décembre 1270, probablement (Soissons 125, fol. 90 ^{v}). Sermons du 12 janvier, 2 février, 12 avril, 10 mai, 22 juillet, 18 et 25 octobre, 11 novembre 1276 (Oxford, Merton College 237, fol. 128^{v}, 137^{v}, 163^{v}, 174, 64, 228, 230, 98^{v}) ; le même sermon du 12 janvier 1276 (Bruxelles 1881, fol. 24) ; sermon du 24 juin 1276 (Troyes, 1788). Le manuscrit (maintenant détruit) de Turin 1156 contenait aussi un sermon du 6 janvier 1279 (ou 1273).

Guy de Cluny. — Deux séries de questions lui sont attribuees : quest. 30-35 : *quodl. Guidonis de Cluniaco* ; quest. 160-164 : *a mag(ist)ro Guidone monacho nigro de Cliniaco.* Les premières datent de 1287-88 sans doute ; les dernières de 1302-03.

Les moines noirs, tout comme les moines blancs, possédaient à Paris leur collège et maison d'études. Plusieurs des leurs obtinrent le titre de maître en théologie et y enseignèrent. Dans les dernières années du XIII^{e} siècle et dans les premières du XIV^{e}, on ne connaît parmi eux qu'un seul maître du nom de Guy et c'est Guy de Pernes. Il est question de lui en 1305, dans un rapport adressé à Jacques d'Aragon [1] au sujet de l'élection de Clément V et où sont nommés les trois messagers qui, de Pérouse, allèrent notifier à Bertrand de Got le choix des cardinaux :

> Nuncii vero qui portaverunt decretum fuerunt tres : unus est magister in theologia et est monachus niger et abbas monasterii de Belloloco. Alius est thesaurarius pape : III^{us} est thesaurarius cardinalium. Et recesserunt die sabbati XIII kalendas Julii. Et habuerunt sub iuramento XL dies ad eumdem [eundum ?] et adplicandum domino pape...

Or dès 1303, on trouve Guy de Pernes, à la tête de l'abbaye de Beaulieu au diocèse de Verdun. Il est même, alors, administrateur du diocèse d'Acerenza ; c'est à ce titre que Benoît XI le charge (10 novembre 1303) de trancher la question de la nomination d'un évêque pour le diocèse suffragant de Potenza [2]. Il avait été alors

1. FINKE, *Aus den Tagen Bonifaz VIII*, p. LXVI. Cf. MANSI, *Concil. Coll.* t. XXV, c. 127 : « fratrem Guidonem abbatem monasterii Belliloci, Cluniac. ord. Virdunensis dioec, magistrum Petrum de Montechiello sacristam ecclesie Narbonensis, nostris communibus ac Andream de Eugubio, canonicum Cathalaunensem, eiusdem sedis in Romana curia obsequiis insistentes... »

2. GRANDJEAN, *Les Registres de Benoît XI*, n. 14.

sacré ; l'année scolaire 1302-03 marque donc bien la fin de son enseignement à Paris.

En 1305, comme il a été dit, il est à Pérouse lors du conclave qui élut Clément V ; on le retrouve le 24 août à Bordeaux auprès du nouveau pape, quand Arnauld de Villeneuve vient transmettre à celui-ci sa requête [1]. En 1306, le 13 novembre, il est nommé par Clément V évêque de Toul, à la place d'Othon transféré à Bâle. Il y mourut avant 1310, peut-être même dès le début de 1307 [2].

De sa carrière magistrale, le manuscrit de la Nationale fournit donc deux dates : les années scolaires 1287-88 et 1302-03 où il dut enseigner à Paris. Il a gardé de ses deux disputes quodlibétiques les questions suivantes :

30. Utrum quilibet teneatur scire de quolibet peccato mortali quod sit mortale (19 d)
31. Utrum pro aliquo peccato gravi debet monachus expelli a claustro (19 d)
32. Utrum ludus alearum sit peccatum mortale (20 a)
33. Utrum lucrans ad taxillos teneatur restituere (20 b)
34. Utrum prelatus vel quilibet alius potens excommunicare, si fecerit excommunicationem sine scripto sit suspensus ab ingressu ecclesie per mensem ut dicitur q. medicinalis extra de sen[tentia] ex[communicationis] (20 c)
35. Utrum virginitas mente amissa possit recuperari (20 c)

160. Primo ponitur talis casus : quedam mulier habuit vivente marito suo filium de adulterio ; si debeat ei ministrare, scil. filio suo, alimenta (40 c)
161. Utrum in hereditate debeat succedere (40 c)
162. Utrum abbas et conventus possint dare missam pro usuraria pecunia (40 c)
163. Utrum sit licitum emere bladum in herba (41 a)
164. Item contrahit cum ista aliqua et habet de usura usque ad C. libr. Bene iste maritus ignorat et credit quod omnia ista sunt bene acquisita, modo est questio, cum ista fuerit cum viro suo per aliqua tempora, utrum teneatur sibi istud revelare, vel quomodo poterit istud revelare; et si dicat ista marito, utrum teneatur maritus sibi credere (41 a).

Un dernier renseignement doit leur être encore ajouté. Il est fourni par Jean de Paris, O. P., dans sa thèse qui fit grand bruit

1. FINKE, *Aus den Tagen Bonifaz VIII*, p. CCXI ; la requête présentée par Arnauld se trouve dans le ms. Vatic. lat. 3824 (f. 255-262). On y trouve parmi les témoins cités : « ... dominis Agenensi et Biterrensi episcopis, Jussellensi et de Belloloco abbatibus... »

2. En effet le 31 mai 1310, Jean de Arzilleriis est nommé évêque de Toul ; auparavant déjà, en 1307, s'il faut en croire Gams, un autre évêque avait été désigné, Oddo de Columna, qui aurait résigné.

alors, sur le mode de présence du Christ dans l'Eucharistie [1]. C'est en 1304 ou 1305 qu'il écrivit cette *Determinatio* ; il y cite à l'appui de sa thèse un certain nombre de docteurs modernes :

> Confirmatur etiam per doctores modernos : quia magister Guido de Cluvigny determinavit in quolibet corpus Christi esse in altari per assumptionem ; et similiter panem esse corpus Christi per idiomatum communicationem ; et dixit quod si esset papa quod confirmaret eam.

Il est bien possible que le quodlibet de 1302-1303 dont le manuscrit de Nicolas de Bar n'a relevé que les dernières questions, ait vu Guy de Cluny prendre position sur ce problème de la présence réelle, dans un sens assez favorable aux idées de Jean de Paris.

Enfin il semble qu'on puisse lui attribuer, pour compléter ce bagage littéraire, un sermon conservé dans le manuscrit de Paris, Bibl. Nat. lat. 3557. fol. 102. Il est attribué, sans plus de précision, à « mag(iste)r Cluniac. » Mais comme il date du 4 février 1302, et comme à cette époque, suivant toute vraisemblance, le maître régent au collège de Cluny n'était autre que Guy de Pernes, on peut préciser dans ce sens cette indication trop vague.

Raymond Guilha, O. P. — Comme on l'a dit plus haut, tel est bien le nom du « Raimondi predicatoris » auquel sont attribuées les questions 36-41 ; et la date (1288-89) que porte ce quodlibet aide à le distinguer de ses homonymes : Raymond Romain qui ne fut licencié qu'en 1302, Raymond de Corsavino et Raymond Béquin, encore plus tard ; de Raymond Martin et Raymond de Meuillon qui ne furent pas maîtres en théologie.

Né à Tarascon [2], appartenant donc à la province de Provence, Raymond Guilha est dans l'enseignement dès 1262, année où il est nommé lecteur au *Studium naturalium* de Toulouse. Puis il enseigne la théologie successivement à Montpellier (1267) à Béziers (1268) à Narbonne (1275) à Marseille (1276). Après un long intervalle, on le retrouve en 1287 nommé lecteur à Bordeaux ; ensuite prédicateur général, et maintenu en cette charge en 1294 au Chapi-

1. Ioannis Parisiensis, *Determinatio de modo existendi corpus Christi in sacramento altaris alio quam sit ille quem tenet Ecclesia.* (Paris Nat. lat. 14889, fol. 71 a). Le traité fut édité par P. Allix à Londres en 1686. — Il ne peut être question de Gui Terreni, Ord. Carm. dont le premier quodlibet d'ailleurs date de 1313.

2. Pour les détails sur la biographie de Raymond Guilha, Cf. C. Douais, *Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des Frères Prêcheurs au treizième et au quatorzième siècle* (1884) p. 207, 224, 226, 227, 230, 236, 241 ; Quétif-Echard, *Scriptores Ord. Praed.* I, p. 496 ; B. Hauréau, *Hist. Littér. France*, XXVII, p. 396.

tre général de Montpellier. En 1295, le chapitre de Castres l'envoie professer la théologie à Toulouse : « Ad promotionem studii Tholosani, Reverendum Patrem R. Guilha, professorem theologice facultatis, assignamus pro doctore conventui Tholosano. » On le voit en 1297 nommé définiteur par le chapitre de Tarascon ; et la liste des maîtres en théologie de l'Ordre des Prêcheurs [1] nous apprend qu'il mourut en cet endroit « A. D. 1304, paulo post festum Magdalene ».

La place qu'occupent ses questions dans le recueil de Nicolas de Bar permet d'ajouter à ces données quelques précisions nouvelles. S'il soutint un quodlibet en 1288-89, c'est donc qu'il avait conquis alors son titre de maître en théologie ; et puisque l'année 1287-88 l'avait vu enseigner à Bordeaux, c'est donc auparavant, sans doute dans l'intervalle signalé, entre 1276 et 1287 qu'il lut les Sentences à Paris [2]. Si de Bordeaux il revint ainsi brusquement à Paris, c'est que le *Studium generale* avait été désorganisé pendant toute l'année scolaire précédente par la défection de Guillaume de Hothun dont se plaignit amèrement le Chapitre général tenu à Lucques à la Pentecôte de 1288. Or, quoi qu'on en ait dit, Guillaume ne vint pas enseigner non plus à Paris en 1288-89, car on le voit durant cette même année accompagner le roi d'Angleterre dans le Sud de la France et pousser même jusqu'à Rome [3]. C'est donc pour le remplacer, sans doute, que Raymond Guilha fut soustrait à son couvent de Bordeaux et devint, ou redevint, régent à Paris.

Le catalogue de Stams lui attribue (il écrit Willelmus, au lieu de Raymundus, Gila) un livre :

a) de unitate essentie in Christo

L. Pignon redit la même chose et ajoute :

1. Éditée par H. DENIFLE, *Archiv für Litter. und Kirchengeschichte*, II (1888) pp. 192-201, 226-240.

2. Faut-il tenter ou proposer un rapprochement avec le « frater Remondus Rigaldi » maître en théologie, qu'un document de 1287 (Cf. DENIFLE-CHATELAIN, *Chartul. Univ. Paris*, II, p. 30) présente comme taxateur des maisons de l'Université, c'est-à-dire probablement comme nouveau maître ? Le nom est bien différent, certes ; mais par ailleurs on ne connaît guère de Frères Prêcheurs ou Mineurs, portant ce prénom, qui aient été alors licenciés. Dans ce cas, il faudrait signaler qu'un manuscrit de Todi, Bibl. Communale, n. 98, contient, suivant le catalogue des « questiones disputate a magistro Raymundo Rigaldi cum quibusdam quolibetibus disputatis a fratre Vitale de Furno. »

3. Sur Guillaume de Hothun, on consultera avec fruit PALMER, *The Provincials of the Friar Preachers or Black Friars of England* dans *Archeological Journal*, 1878, p. 140-143 ; QUÉTIF-ECHARD, *Script. Ord. Praed.* I, p. 459.

b) item de theologia quod sit scientia
c) item de subiecto theologiae.

On ne peut signaler de manuscrits qui contiennent l'un ou l'autre de ces écrits, dont les derniers pourraient bien n'être qu'un Commentaire sur les Sentences. On en est donc réduit, comme témoins de son activité littéraire, aux six questions du manuscrit de Paris :

36. Utrum aliquis loquens celando veritatem mentiatur (20 d)
37. Utrum licitum sit prelatis ecclesiastica dare principibus (21 a)
38. Utrum monacho licet impetrare litteram ut possit alii confiteri abbate ignorante (21 a)
39. Utrum monachus talis sine scitu abbatis possit uti litera sic impetrata (21 b) [1]
40. Utrum monachus possit confiteri fratri habenti privilegium de audiendo confessionem (21 b)
41. Utrum simplex promissio liget ratum apud Deum sicut cum iuramento (21 c)

Jean de Murrho. — Il est extrêmement probable que l'indication de notre manuscrit : « quodl. fr(atr)is ioh(an)nis de ordine minorum » désigne bien ce maître Jean Minius de Murrho (ou de Murrovallium) que les documents de l'époque nous font connaître comme étant précisément maître à Paris et régent de l'école franciscaine, durant les années 1289-90 auxquelles, on l'a montré, doivent se rapporter les questions 42-48. On sait en effet [2] par les premières discussions soulevées autour des thèses d'Olivi qu'en 1283 Jean de Murrho n'était encore que bachelier ; il porte le même titre encore, deux ans plus tard, en 1285 ; et trois lettres du pape Nicolas IV, en date du 16 juin, du 1er décembre, puis du 31 décembre 1288 adressées au chancelier de Paris (les deux premières à Nicolas de Nonancour, la troisième à Berthaud de Saint-Denys) laissent deviner que le retard apporté à la collation de la maîtrise en théologie à Jean de Murrho, dut tenir à la mauvaise volonté du chancelier Nicolas. Mais dès 1289 un document antérieur à la Pentecôte montre que, l'ordre du pape ayant été enfin exécuté, Jean de Murrho était maître en théologie. Les épisodes qui marquent au sein de l'Université la fin de 1290, le concile de Paris où Benoît

1. Il peut être intéressant de noter que ces deux questions 38 et 39 sont reprises, presque mot pour mot, quelques années plus tard, en 1293, par Godefroid de Fontaines, dans son Quodl. X, q. 17.

2. Sur Jean de Murrho, voir DENIFLE-CHATELAIN, *Chartul. Univ. Paris.* II 20-23, 30, 32, 144 ; *Analecta franciscana*, II, 100 sq; III, 374-376 ; F. EHRLE, *Petrus Iohannis Olivi, sein Leben und seine Schriften* dans *Archiv. für Litteratur und Kirchengeschichte*, III, p. 416.

Gaetani prend position pour les religieux mendiants contre les prélats français, les sanctions prises par lui contre Henri de Gand, voient citer encore le nom de Jean de Murrho, maître en théologie ; il fut même chargé avec Gilles de Rome de signifier au maître flamand les mesures de rigueur décrétées contre lui. — Quelques années plus tard il devint lecteur en Curie, où il succédait à Guillaume de Falegar ; le pape Nicolas IV d'ailleurs, dans sa lettre du 16 juin 1288 avait laissé entrevoir cette possibilité : « si prefatum Iohannem ad regendum in curia successu temporis a nobis contigerit evocari... » Il est fort probable, si l'on tient compte de cette indication, que Jean de Murrho fut appelé à la Curie avant 1292 ; Nicolas IV mourut en effet au mois d'avril de cette année ; après lui le siège de saint Pierre demeura vacant jusqu'en 1294 ; l'élection, puis l'abdication de Célestin V, l'élection de Boniface VIII reporteraient alors jusqu'au début de 1295 le choix de Jean de Murrho ; il semblerait plus vraisemblable de l'attribuer à Nicolas IV suivant le désir qu'il en avait exprimé. La suite de notre manuscrit d'ailleurs montre qu'en 1294-95, Jean n'était plus régent à Paris mais bien un frère S... On obtiendrait ainsi un certain nombre de dates à peu près assurées pour sa carrière doctrinale : il aurait résidé à Paris, comme bachelier sententiaire pendant les années scolaires 1283-85 ; il aurait prolongé ce séjour, contre son gré, par suite de l'opposition du chancelier Nicolas de Nonancour jusqu'au début de 1289, époque où le titre de maître lui fut enfin conféré ; pendant les deux années scolaires 1289-91 il fut régent de l'école franciscaine ; et c'est probablement à l'expiration de sa seconde année qu'il partit à la Curie comme lecteur. Il ne put persévérer dans cette charge au-delà de 1296 ; à cette date, en effet, le chapitre d'Anagni, tenu en présence de Boniface VIII, le choisit comme Ministre général. En 1302, le pape le créa cardinal-évêque de Porto (15 décembre). Il mourut à Avignon en 1312.

De son activité littéraire on n'a gardé que peu de traces, qu'il importe de rassembler ici.

a) Le Cardinal Ehrle a signalé [1] de lui une question relevée dans un manuscrit d'une bibliothèque particulière (f. 147) : Questiones domini fratris Io. de Murro cardinalis. Queritur utrum beatitudo consistat in actu.

b) Un manuscrit de Florence (Bibl. Laurenziana, Conv. sopp. 123, fol. 85-87) conserve parmi les œuvres d'autres maîtres francis-

1. *Xenia Thomistica*, III.

cains les onze questions disputées [1] que la liste du fol. 4v attribue explicitement à Jean de Murrho : « he XI questiones sunt secundum fratrem Iohannem de Murro ».

1. Utrum corpus gloriosum per dotem subtilitatis potest esse simul cum non glorioso. — 2. Utrum vel quare homo non habet cor in medio pectoris. — 3. Quare fulgur urit pecuniam intacta bursa et huiusmodi. — 4. Utrum colores qui videntur in iride sunt veri colores. — 5. Utrum incarnatio Verbi sit possibilis. — 6. Utrum persona una potuit sine alia incarnari. — 7. Utrum plures persone potuerunt assumere naturam eamdem humanam numero. — 8. Utrum una persona divina potuit sibi personaliter unire naturas plures numero differentes. — 9. Utrum Pater vel Spiritus Sanctus potuit incarnari. — 10. Utrum Filium vel Spiritum Sanctum decuit incarnari. — 11. Quid sit eternitas.

c) A ces questions disputées, le ms. de Nicolas de Bar permet d'ajouter sept autres questions extraites du quodlibet que Jean de Murrho soutint en 1289-90.

42. Queritur quid est maius peccatum facere contra conscientiam erroneam aut facere contra preceptum (f. 21 c)
43. Queritur ubi erat beatus Ambrosius quando fecit Turonis exequias beati Martini, an Mediolani an Turonis (22 a)
44. Queritur utrum tenear evitare excommunicatum qui per ecclesiam non est denunciatus (23 a)
45. Queritur si constante matrimonio mulier ex adulterio suscipiat filium, vir suus credat esse suum, et mulier in confessione dicat sacerdoti sic esse, utrum sacerdos debeat ei dicere quod filium illum repellat a se et dicat quod talis non debet esse heres (23 a)
46. Utrum abbas sciens monachum suum medicum esse et recipere pecuniam pro salario et permittet, peccet mortaliter (23 c)
47. Utrum voluntas consona rationi et eligens secundum rationem rectam potest eligere aliquid per se malum (23 c) [2]

1. Signalées par E. Longpré, *Mélanges historiques de théologie franciscaine*, dans *La France Franciscaine* (1922) p. 431 s.

2. Dans son Quodl. VI, Godefroid de Fontaines se demande, à la question 7 : « Utrum voluntas potest se movere per aliquam dispositionem dato quod non potest sine dispositione ». Chemin faisant il s'en prend à un adversaire qu'une note marginale du ms. Paris Nat. lat. 14311 (f. 81) permet d'identifier : « Tertio hic cum dicit : *Si autem ut alii dicunt*, incipit inducere fundamenta per que confirmatur opinio Iohannis de Murro nunc reprobata. » Or d'après les développements de Godefroid de Fontaines (Cf. M. de Wulf et J. Hoffmans, *Les Quodlibet Cinq, Six et Sept de Godefroid de Fontaines*, Louvain, 1914, p. 159) il semble bien que la thèse visée soit précisément celle de cette question 47. Ainsi se trouvent vérifiées à la fois et l'identification du « fratris iohannis de ordine minorum » et la date proposées, puisque le quodl. VI de Godefroid est de 1289-90.

48. Utrum aliquid excommunicatus confitens episcopo alia sua peccata possit absolvi ab excommunicatione simul uno actu (24 a)

d) Dans un autre ordre d'idée, il y a lieu de joindre encore à ceci la Lettre encyclique qu'une fois Ministre Général, Jean de Murrho adressa à tout l'Ordre. Elle a été imprimée à plusieurs reprises [1].

e) Enfin Sbaralea [2] attribue encore à cet auteur divers Opuscules théologiques et des sermons.

R. d'Arras. — Il faut se contenter d'enregistrer l'existence de ce maître en théologie, dont on ne peut même déterminer avec certitude le prénom. Deux séries de questions : 52-59 et 78-89 montrent qu'il dut être régent à Paris en 1290-91 et 1293-94, et probablement aussi pendant les années intermédiaires ; le titre de « magister » sans autre qualificatif, laisse entendre qu'il était maître séculier et non religieux. Il faut sans doute, à cause de cela, le bien distinguer d'un Robert d'Arras, Frère Prêcheur, qui en 1303 présent à Saint-Jacques, souscrivit à l'appel au concile, et à qui appartint jadis le ms. 483 de la bibliothèque de Reims ; rien n'autorise à croire d'ailleurs, que ce Robert fût maître en théologie.

On pourrait tenter un rapprochement avec un certain Robert de Atrabato dont la maison, d'après un acte de 1286-89, était sise « in vico Lignorum, ad longum introitum [3] » ; mais tout porte à croire que ce Robert d'Arras n'était qu'un boucher qui mourut en 1297. — De guerre lasse, on pourrait proposer une dernière identification, mais bien précaire elle aussi. Dans plusieurs documents du temps, en particulier dans des recueils de sermons de 1275-76 (Oxford, Merton Coll. n. 237) et 1278-79 (Turin 1156) on voit apparaître un certain maître Raymond, archidiacre de Thérouanne, sur lequel non plus on ne possède pas d'autres renseignements ; n'y aurait-il pas lieu de rechercher dans ce sens ? Mieux vaut, ce semble, reconnaître la quasi-impossibilité dans laquelle nous sommes actuellement de préciser davantage l'identité de ce maître R. d'Arras [4], dont les quodlibets pourtant semblent avoir eu un certain retentissement. Nous n'en signalerons ici que quelques questions :

1. *Analecta Franciscana*, III (1897) p. 704.
2. *Supplementum ad Scriptores* (1806) p. 442.
3. DENIFLE-CHATELAIN, *Chartul. Univ. Paris*, II, p. 26, 31.
4. Il se pourrait encore que ce R. d'Arras cachât le nom de Renerus de Clairmarais, qui, bien que religieux, est désigné à la q. 136 par le seul titre « a magistro Renero ». Cette abbaye toutefois était, elle aussi, au diocèse de Thérouanne. On trouvera plus loin la notice de ce maître cistercien.

52. Utrum accipiens ad usuram peccat (25 a)
53. Utrum mutuans quid sub spe recipiendi ultra sortem, non tamen facit pactum, possit recipere id quod datur sibi ultra sortem (25 a)
58. Utrum sit licitum aliquid vendere carius ratione dilationis solutionis faciende (26 b)
59. Utrum curatus sciens subditum non solvere [decimam] possit eam petere coram iudice (26 c)
78. Queritur utrum quilibet ad melius teneatur (30 c)
80. Utrum prelatus promotus in aliena patria, promovens compatriotas suos peccet mortaliter (31 d)
81. Utrum prelatus dans nepoti ydoneo, dimittendo extraneum meliorem, peccet (31 d)
85. Utrum ille cui sufficienter est provisum in bonis hereditariis possit accipere beneficium ecclesiasticum (32 c)

Les questions 53 et 58 demanderaient à être rapprochées respectivement des Quodl. X, 9 et III, 11 de Godefroid de Fontaines ; la question 85, du Quodl. III, 21 de Richard de Mediavilla où les mêmes problèmes se trouvent examinés. Les questions 80 et 81 contiennent peut-être des allusions à des faits contemporains, mais trop fréquents malheureusement pour qu'on puisse espérer les identifier.

Pierre de Saint-Omer [1]. — Ce nom revient à trois reprises dans notre recueil : aux questions 60-66, 110-116, 128-130, accompagné, les deux dernières fois, du titre de chancelier.

La première mention que l'on connaisse de lui, reporte à l'année 1289 ; à cette date, il est avec Jean de Murrho, un des taxateurs de maisons, désignés par l'Université, ce qui laisse supposer qu'il venait d'être nouvellement promu maître en théologie. Viendrait ensuite le quodlibet, soutenu vraisemblablement en 1290-91, dont les questions 60-66 ont conservé des extraits. Vers cette même époque, il est chanoine de Paris. C'est le titre que lui reconnaît en effet la bulle du 17 juin 1296 par laquelle le pape Boniface VIII l'instituait chancelier de Paris ; cette dernière charge était devenue vacante depuis la fin de 1295 par la nomination de Berthaud de Saint-Denys à l'archidiaconé de Reims, et le pape s'en était réservé la collation.

Divers actes, en date du 30 août 1296, du 12 octobre 1300 se

1. Denifle-Chatelain, *Chartul. Univ. Paris.* II, p. 30, 69-72, 89, 90, 93, 94 127 ; Guérard, *Cartulaire de Notre-Dame de Paris*, II, 524; IV, 129 ; *Histoire littéraire de la France*, t. XXVII, p. 612 ss. (art. par Renan) : t. XXXII, p. 574 s. ; P. Duhem, *Le système du monde*, III, p. 298 ss.

rapportent à cette charge de chancelier ; le second document montre qu'il fut témoin et même partie dans l'épisode d'Arnauld de Villeneuve et de ses démêlés avec l'Université de Paris. A cette période de sa vie se rapportent encore les deux quodlibets de 1297-98 et 1298-99 partiellement conservés dans les questions 110-116 et 128-130 du recueil de Nicolas de Bar.

Dès 1302, avant la fin de juillet, Pierre de Saint-Omer avait échangé son titre de chancelier contre celui d'archidiacre de Brie, in ecclesia Parisiensi. Il ne dut pas cependant abandonner pour cela sa chaire de théologie, car on le retrouve encore en 1308, le 25 mars, parmi les maîtres consultés sur le fait des Templiers [1]. — Il fit don à la Sorbonne, en mourant, de plusieurs manuscrits contenant des traités de saint Thomas [2]. Tels sont les renseignements biographiques qu'on possède sur lui.

Ceux qui concernent son activité littéraire sont intéressants, eux aussi, car ils témoignent d'un nouvel aspect de son travail, portant sur les questions scientifiques, astronomiques autant que sur les problèmes théologiques. On doit en effet lui attribuer tout d'abord

a) Un remaniement, en latin, de l'ouvrage de Profatius (Jacob ben Makir ou Profacius Judaeus) sur la description de l'instrument astronomique appelé quadrant. Celui-ci publié dans une première rédaction hébraïque vers 1290, traduit une première fois en latin en 1299 par Armengaud de Blaise, fut repris et corrigé par son auteur en 1301. Pierre de Saint-Omer en fit de son côté un remaniement plus précis et plus commode. On le trouve dans trois manuscrits d'Oxford : Oxford Ash. 360 ; University Coll. 41 ; Bodl. 177. Il est intitulé ainsi : « Ars et operatio novi quadrantis editi a magistro Profacio Marsiliensi, operis utilitate et factionis facilitate astronomie instrumenta, ut dicit in prologo, excedentis, et postea a Petro de Sancto Audomaro Parisius diligenter correcti et perfecti » et il débute par les mots : « Accipe igitur tabulam eream in qua potest scribi maxima quarta circuli... » C'est le même ouvrage, très probablement, que possédait un ms. de la Bibliothèque de Saint-Marc de Venise [3] : « Novus quadrans a mag. Petro de Sancto Audomaro. Anno Dom. 1309. » S'il faut en croire ce dernier témoignage, on aurait le moment précis de la compo-

1. G. LIZERAND, *Le dossier de l'affaire des Templiers*, p. 56-70.

2. Ce sont les manuscrits : Paris, Nat. lat. 15764 (S. Thom. in lib. Sent.) 15774 (idem) 15792 (S. Thom. II^a II^{ae}). Cf. L. DELISLE, *Le cabinet des manuscrits*, II, 169.

3. Cité par VALENTINELLI, *Bibl. manuscr. S. Marci*, t. IV, p. 268.

sition de ce traité, en même temps qu'une nouvelle date à ajouter à celles qui concernent la biographie de Pierre de Saint-Omer [1].

b) La bibliothèque de Cues (nº 214, fol. 1-4ᵛ), contient un traité intitulé : « Compositio instrumenti Petri de S. Audomaro ». L'incipit est différent de l'ouvrage qui précède : « Quoniam non conceditur nobis... » ; peut-être se rapporte-t-il cependant au même problème.

c) Sous le nom de Pierre de Saint-Omer on trouve encore un ouvrage : « Liber de coloribus faciendis » conservé dans le ms. Paris Nat. lat. 6741 ; mais il est fort possible qu'il s'agisse là d'un autre auteur, connu par ailleurs sous le nom de Pierre le Peintre.

d) Il faut enfin ajouter à ces différents ouvrages les extraits des trois quodlibets, gardés par le manuscrit de Nicolas de Bar : nous en indiquerons ici les premiers, de 1290-91.

60. Utrum retinens alienum cum proposito restituendi possit absolvi ante restitutionem (26 d)
61. Utrum sacerdos novus, maxime quando fuerit ei sufficienter provisum, si convocet amicos ut ab eis recipiat jocalia, et sic celebrat, teneatur restituere sic recepta (26 d)
62. Aliquis confitetur suo curato plura peccata quorum quedam pertinent ad superiorem ; queritur utrum curatus possit ipsum absolvere de peccatis ad ipsum pertinentibus antequam sit absolutus de peccatis aliis a superiore (27 a)
63. Utrum prelato non legitime electo sit confitendum (27 a)
64. Utrum prelatus possit cogere subditum quem scit astrictum alicui per iuramentum quod non revelet secretum cuius revelatio est valde utilis (27 b)
65. Utrum aliquid debet magis eligere interficere se alium quam interfici ab illo (27 c)
66. Quidam clericus tenetur in XX alicui ; intrat religionem et non recolit debitum ; profitetur ; queritur utrum teneatur exire et lucrari unde solvat, vel lucrari in claustro etiam invito abbate (27 c)

Olivier O. P. — On a dit plus haut comment il ne peut être question ici que d'Olivier de Tréguier, le 46ᵉ maître du catalogue de Bernard Guidonis. Ce maître des Frères Prêcheurs [2] naquit à Tréguier sans doute, entra au couvent des Prêcheurs de Morlaix, s'en vint prendre ses grades à Paris, où il dut lire les Sentences vers 1288-90, devint maître en théologie, et fut maître régent en

1. Plus tard, au cours du XIVᵉ siècle, la traduction de Pierre de S. Omer eut l'étrange fortune de se voir à son tour traduite en hébreu, ainsi que la seconde édition corrigée par Profatius.

2. QUÉTIF-ECHARD, *Script. Ord. Praedic.* I, 448 ; *Hist. Littér. France*, t. XXI (1847) p. 303 ; FÉRET, *La faculté de théologie de Paris*, II, 539.

1291-92 comme il est possible de le conclure de l'étude de notre manuscrit. Il avait dû être auparavant lecteur à Angers, car c'est à lui, selon toute vraisemblance, qu'est dédié l'ouvrage de Gilles de Rome [1] : « De differentia rhetoricae, ethicae et politicae » qui porte à son début : « Carissimo sibi in Christo fratri Olivero, Ord. Praed., lectori Andegavensi... » Le professorat de Paris se prolongea peut-être en 1292-93 ; en tout cas, à la fin de cette année, Olivier le Breton fut appelé à succéder comme provincial de France à Guillaume d'Auxerre, mort en charge dans l'octave de saint Martin. Cette nomination fut confirmée par Étienne de Besançon, au chapitre général de Montpellier en 1294. Olivier, à son tour, mourut en charge en 1296, à Angers.

Laurent Pignon lui attribue deux traités dont on ne connaît pas, croyons-nous, d'exemplaires manuscrits :

a) Super omnes libros Sententiarum, son œuvre de bachelier.
b) Super omnes libros Elenchorum, qui avait probablement précédé.

A cela le catalogue de Boston de Bury ajoute :

c) Expositio evangelii « Missus est » et cantici Magnificat
d) puis des sermons.

Nous ne pouvons, pour l'instant, lui attribuer à coup sûr que les questions suivantes :

67. Utrum in morte licet cor dividere a corpore (27 d)
68. Utrum paupertas secundum se sit eligibilis sine ordine ad aliquem bonum finem (28 a)
69. Utrum intrans religionem quitet se a voto cum proposito exeundi (28 a)

La première de ces trois questions se rapporte, non pas à la fameuse question du cœur de Philippe III, qui fit couler tant d'encre en 1285 et 1286, mais à un fait analogue qui dut se passer vers 1291 et qui se traduit par une interrogation semblable dans le Quodlibet VIII, 9. de Godefroid de Fontaines, qui date lui aussi, on le sait, de cette même année 1291.

Eustache de Grandcourt [2]. — Originaire sans doute de la terre

1. Celui-ci fut régent à Paris de 1285 à 1291 et fut élu maître général des Ermites de Saint-Augustin en 1292.

2. Cf. *Hist. Littér. France* t. XXVIII, p. 471-474 ; BOUQUET, *Recueil des historiens des Gaules*, t. XXIII, p. 266, 744.

de Grandcourt, près Blangi, au diocèse de Rouen, Eustache est déjà cité comme maître, en 1272, parmi les clercs tenanciers du roi ; et six ans plus tard, joignant à ce titre celui de seigneur de Grandcourt, il se fait céder, par le curé de ce lieu, le patronage de l'église de Puisenval. En 1291 il est devenu « archidiaconus de Ocha, in ecclesia Ebroicensi », conservateur aussi des privilèges de l'Université de Paris ; c'est avec ce double titre qu'il apparaît dans la sentence prononcée le 21 août 1291 par Nicolas IV pour mettre fin à d'interminables disputes soulevées par la nomination de maître Guillaume de Bonavalle à un canonicat d'Évreux [1]. On y sent fort bien qu'Eustache est dès lors un personnage fort important [2]. Vers cette même époque, notre manuscrit en témoigne, il est maître en théologie, *actu regens* à Paris, puisqu'il y soutient des quodlibets en 1293 (questions 70-75) en 1296-97 (q. 100-109), en 1297-98 (q. 117-127), en 1300-1301 (q. 144-148), en 1301-1302 (q. 149-159). Un document de l'année suivante, 1303, lui donne encore le titre de docteur en théologie et y ajoute une nouvelle précision : chanoine de Paris. Le fait qu'il est un des témoins devant qui Martin de Rippa donne son adhésion à l'appel au concile contre Boniface VIII, laisse entendre qu'il a déjà souscrit personnellement à ce même appel [3]. On le perd ensuite de vue pendant plusieurs années, jusqu'à ce qu'un document de 1314, qui doit se placer entre le 20 avril et le 30 octobre, montre l'ancien maître de Paris passé au service de Robert d'Anjou, roi de Naples, et venant au nom de son maître demander aide et secours au roi Philippe le Bel.

Tous ces détails permettent de le distinguer bien nettement d'un autre Eustache de Curia qui vécut, lui, au XV^e^ siècle, et fut Frère Mineur ; et de deux autres homonymes, du XIII^e^ siècle cette fois, dont le premier Eustache de Normanvyle fut chancelier d'Oxford, puis Frère Mineur et 3^e^ maître du couvent d'Oxford, et dont le second, contemporain de saint Bonaventure, originaire d'Arras, prédicateur en renom, envoyé en mission en Orient, mourut, croit-on, évêque de Coutances [4]. — Il ne serait pas impos-

1. On trouvera tous les détails relatifs à cette affaire dans *Les Registres de Nicolas IV*, n. 5858.

2. C'est de 1291-1296 sans doute qu'il faudra dater aussi la lettre reproduite par DENIFLE-CHATELAIN, *Chartul. Univ. Paris.*, I, n. 529. Eustache y porte ces mêmes titres d'archidiacre et de conservateur. Le premier se retrouve encore le 21 août 1296, dans une lettre de Boniface VIII. (*Les Registres de Boniface VIII*, n. 1281).

3. DENIFLE-CHATELAIN, *Chartul. Univ. Paris.* II, 103.

4. Voir à ce propos *De humanae cognitionis ratione*, (Quaracchi, 1883) Prolegomena, p. XVIII, s.

sible, par contre, qu'Eustache de Grandcourt soit à identifier avec ce personnage amusant que dépeint le chroniqueur anonyme à qui nous devons le récit du concile de Paris en 1290, et des démêlés entre Guillaume de Mâcon, le cardinal Benoît Gaetani et Henri de Gand [1]. Il y est question d'un « magister Eustachius quidam claudus » qui, ayant assisté à la déconvenue des prélats et de certains maîtres séculiers, s'en moqua plaisamment en disant : « Qu'ils étaient donc forts et solides les arguments fabriqués par eux depuis dix ans ! Un mot d'un seul cardinal a suffi pour les renverser. Qu'en sera-t-il donc à Rome, et que pourront-ils bien répondre devant la Curie, alors que toute l'Université réunie autour de la chaire d'un légat, ne s'est pas trouvée capable de lui opposer la moindre réponse ? » Le nom du moins, et les dates aussi, se prêtent parfaitement à ce rapprochement.

On a d'Eustache de Grandcourt :

a) Le discours auquel il a été fait allusion plus haut : « Sermo magistri Eustachii de Grandi Curia factus coram rege Philippo ». Il est conservé dans le manuscrit de Paris, Nat. lat. 15699, fol. 131-146 (où il est suivi de : et arringa Petri Flotte coram papa Bonifacio).

b) Les questions quodlibétiques conservées par notre manuscrit de Paris, Nat. lat. 15850. Quelques-unes d'entre elles sont particulièrement intéressantes par les allusions qu'elles contiennent [2].

---

1. F. Finke, *Aus den Tagen Bonifaz VIII*, p. I-VII. — P. Glorieux, *Prélats français contre religieux mendiants* dans *Revue d'Histoire de l'Église de France* (1925) p. 491-495.

2. Q. 70. Quidam religiosi habent in sua regula et statutis confirmatis a papa quod non utantur culcitris in dormitorio ; postea ordinant in capitulo suo uti matriciis ; queritur utrum hoc possint non requisito papa (28 d). — 100. Utrum sacerdotes debeant dare sepulturam istis demersis in mari quando reperiuntur et inveniuntur (35 c). — 104. Item, iste abbas solvit partem de actionibus factis a rege ; tunc papa statuit quod nullus solvat ; postea veniunt aliqui ex parte regis et petunt partem quam non solvit abbas ; dicit abbas : papa statuit quod nullus solvat ; hoc scitis ; tamen peto dilationem quousque habeam consilium episcopi mei. Concessum fuit ei. Locutus est episcopo qui forte erat de consilio regis ; episcopus dicit quod si promiserat ante constitutionem factam a papa, quod tenebatur solvere. Utrum talis episcopus sit excommunicatus (35 d). — 105. Utrum clericus intrans servitium alicuius magni domini ut citius sit beneficiatus, si obtineat, utrum peccet et utrum teneatur resignare illud beneficium (35 d). — 109. Utrum sit licitum celebrare festum conceptionis Virginis Marie (36 a). — 119. Utrum prelati ecclesie possunt habere iurisdictionem in causa sanguinis (37 a). — 121. Utrum prelati qui scienter sustinent extraneos usurarios in terra sua peccent (37 b). — 123. Item ponitur talis casus : quedam civitas invasit castrum et totum destruxit ; modo queritur utrum quilibet teneatur ad restituendum de illa civitate (37 b). — 144. Queritur utrum sacerdos excommunicatus possit aliquem absolvere (39 a). — 153. Item talis casus : quidam fuit electus in episcopum ex consensu totius capituli,

La question 70 par exemple fait allusion vraisemblablement à la décision qui fut prise en 1293 au Chapitre général de l'Ordre du Val des Écoliers, et qui permit une dérogation de ce genre : « Statuimus quod liceat fratribus uti mutrellis in dormitorio » ; le rapprochement vient confirmer la date proposée par ailleurs pour ce quodlibet. De même la question 104 fait évidemment allusion aux polémiques soulevées par la bulle *Clericis laicos* ; comme cette bulle est du 24 février 1296, que les discussions suivirent sans trop tarder, la dispute quodlibétique où ces problèmes se virent poser doit être presque certainement de l'année scolaire 1296-97. Si l'on connaissait mieux toutes les chroniques de cette époque, on pourrait également chercher à identifier les allusions que semblent présenter les questions 100, 105, 109 (à propos de la fête de l'Immaculée Conception), 119, 121, 123, 144 (qui a sa correspondante dans le Quodl. V, q. 13 de Pierre d'Auvergne, qui date également de Noël 1300), 153, 156 (qui peut fort bien souligner un fait qui dut faire grand bruit à ce moment : le fils du roi de Majorque, qui étudiait à Paris, entra en 1301 au couvent des Frères Prêcheurs, mais il ne persévéra pas et le quitta bientôt), 158, etc.

Simon de Lens, O. F. M. — L'indication du manuscrit relative à ce Frère Mineur est fort peu explicite : « fris. S. minoris ». Elle affirme du moins qu'il y avait en 1294-95, comme régent à l'école franciscaine de Paris, un maître dont le nom commençait par S. Or on connaît, soit par les documents officiels de l'Ordre ou de l'Université, soit par les sermonnaires, bon nombre des sujets qui illustrèrent alors l'ordre franciscain ; on ne voit guère, pour répondre au signalement du manuscrit de Nicolas de Bar, que Simon de Lens.

Celui-ci fut contemporain et collègue d'Arlotto da Prato, de Dreux de Provins, de Jean de Galles. En 1282, en novembre, il est un des quinze maîtres consultés par Ranulphe d'Homblières, l'évêque de Paris, au sujet du problème soulevé par la bulle *Ad*

---

et presumebat prius de se quod si esset in illo statu multum proficeret ; tunc cum est requisitus, refutat ; utrum talis peccat vel utrum teneatur acceptare (40 a) . — 156. Item quidam clericus intravit religionem et sub isto proposito quod nunquam exiret ; postea exivit, tamen ante annum professionis ; modo est questio utrum talis peccet (40 b). — 158. Item talis casus est : quidam abbas habebat scolas quas dabat cuicumque clerico absque eo quod presentaret illum clericum episcopo illius loci, et habebat hec de consuetudine ; modo episcopus illius loci vult quod clericus sit presentatus et si presentet abbas insufficientem, episcopus ponet ibi unum, modo queritur utrum episcopus faciat abbati iniuriam (40 b).

fructus uberes. L'année suivante, il fait partie de la commision à laquelle Bonagratia confia l'examen des thèses d'Olivi. En 1285 celui-ci, dans son mémoire justificatif le nomme encore avec le titre de maître en théologie. A ces quelques dates et faits se borne tout ce qu'on sait de la vie de ce maître franciscain [1]. Il faudrait donc ajouter à cela la précision que fournit la présence des questions 90-93 dans notre manuscrit, à savoir que Simon dut être *actu regens* au moins durant l'année 1294-95.

On possède donc de lui, tout d'abord, *a*) ces quatre questions extraites d'un quodlibet qu'il soutint vers cette date :

90. Utrum dormitans vel cogitans alibi si pretermittat aliquos versus teneatur iterare totum psalmum (f. 33 b)
91. Utrum contaminata ecclesia contaminetur cimiterium sibi continuum vel e converso (33 c)
92. Utrum homo audiens missam possit audire musicam (ou suivant la note marginale : dicere horas) (34 a)
93. Utrum intellectus agens requiratur propter fantasma vel propter intellectum possibilem (34 b)

b) Son Commentaire in lib. II Sententiarum, conservé à Todi (ms. 120) et signalé jadis par Ehrle [2].

c) Un sermon qu'il prononça en 1273, le 24 février [3], et qui permet donc de constater sa présence à Paris, comme étudiant sans doute, dès cette époque contemporaine de saint Bonaventure et de saint Thomas.

On sait d'autre part, d'après l'ancien catalogue de saint Fortunat [4], qu'on possédait de lui jadis :

d) Un Commentaire sur le III[e] livre des Sentences.

e) Des « Expositiones evangeliorum. »

L'un et l'autre sont malheureusement inconnus maintenant.

Nicolas du Pressoir [5]. — Son nom eût dû rivaliser avec ceux

1. DENIFLE-CHATELAIN, *Chartul. Univ. Paris.* I, 592 ; *Analecta Francisc.* III, p. 374-76 ; F. EHRLE, *Petrus Johannis Olivi, sein Leben und seine Schriften* dans *Archiv. für Litt. und Kirchengeschichte* III, p. 416 ; E. HOCEDEZ, *Richard de Middleton*, p. 39, 58, 75, 76, 81, 82 ; E. LONGPRÉ, *Maîtres franciscains de Paris, Guillaume de la Mare*, dans *La France Franciscaine* (1921) p. 289, n. 2.

2. F. EHRLE, *Das Studium der Handschriften der mittelalterlichen Scholastik*, dans *Zeitschrift fur kat. Theologie* (1883) p. 46.

3. Paris Nat. lat. 16481 fol. 131.

4. Conservé à Todi, cod. 158, fol. 18 et 40.

5. *Hist. littér. France*, t. XXVI, p. 457 ; GUÉRARD, *Cartulaire de Notre-Dame de Paris*, IV, 14 ; DENIFLE-CHATELAIN, *Chartul. Univ. Paris.* I, 565. 595 ; II, 13 ; P. GLORIEUX, *La littérature quodlibétique*, p. 242-245 ; BELTRAN DE HEREDIA, dans *a Ciencia Tomista* (1925), t. XXXII, p. 375 s.

d'Henri de Gand et de Godefroid de Fontaines, ses contemporains et ses collègues pendant de longues années à la faculté de théologie de Paris ; il n'en est rien cependant, et c'est à peine s'il est parvenu à échapper à l'oubli ; sans doute n'eut-il pas la même valeur ni le même ascendant. Ce nom du Pressoir, de Torculari, lui vient vraisemblablement de son lieu d'origine qui est peut-être le Pressoir, commune de Boutigny (S.-et-O.). Il fit à Paris ses études ès-arts et en théologie. C'est en 1273, très probablement, qu'il conquit le titre de maître *in sacra pagina* ; en tout cas on possède de lui des quodlibets de décembre 1273 et de 1274 qui le montrent maître en exercice en ces deux années. Il l'est encore en 1278, et son nom et son titre paraissent alors, à propos d'une échauffourée à Saint-Germain-des-Prés, où il fut personnellement mis assez mal en point. Il est, en novembre 1282, un des quinze maîtres consultés par l'évêque de Paris à propos des pouvoirs des religieux mendiants ; le document qui rapporte cette réunion lui donne le titre d'archidiacre de Bayeux. Il serait d'ailleurs, s'il faut en croire l'évêque d'Amiens, Guillaume de Mâcon, revenu en partie sur sa déclaration, en décembre 1286. En cette même année et en ce même mois, il soutint une dispute quodlibétique où il prit parti pour les prélats contre les religieux ; il était donc encore *actu regens*. Le manuscrit que nous étudions prouve qu'il exerçait encore cette charge en 1293-94. A cette dernière date, il était devenu chanoine de Notre-Dame de Paris. Il est possible qu'il ait continué à enseigner jusqu'en 1302, c'est-à-dire jusqu'au moment de sa mort (26 janvier 1302) ; on n'en a plus toutefois de témoignages certains ; sa carrière magistrale s'étend du moins sur une période de vingt années pleines. — Il légua au Chapitre de Notre-Dame un pré qu'il possédait à Bures, près de Palaiseau (S.-et-O.). — La bibliothèque de Tours garde encore sous son numéro 364 un livre qui lui appartint : « hic liber est mag(ist)ri Nicholai de Pressorio » et qui contient le Commentaire de saint Thomas sur le IV^e^ livre des Sentences.

On a sur son activité doctrinale, ou du moins sur les deux premières années de sa carrière magistrale, une mine des plus intéressantes dans un manuscrit de Madrid, Bibl. nacion. 4008 (ancien. P. 37). Si, comme la chose semble moralement certaine, pour des raisons qu'il serait d'ailleurs trop long d'exposer ici, toutes les pièces que conserve ce manuscrit sont du même auteur, on se trouve en présence des divers actes scolaires que Nicolas du Pressoir soutint pendant ses premières années d'enseignement théologique, en 1273 et 1274. On y distingue :

a) Une question isolée sur l'auréole (f. 3-5).

b) Un sermon, probablement discours inaugural (f. 5) : Melior est acquisitio eius negotiatione auri et argenti...

c) Du fol. 5 au fol. 7^{v}, sous le titre général : « Questio magistri Nicholai de Pressorio » toute une série de questions fort importantes pour retracer la physionomie et l'ordre des « vespéries », des séances *in vesperis, in die, in aula*, etc.

d) Les questions suivantes (f. 8-27) constituent probablement la suite des disputes ordinaires qu'il soutint de septembre à décembre 1273 ; elles portent sur le vœu de virginité (f. 8-18) et sur la nature divine (f. 19-27).

e) A leur suite vient un premier quodlibet qui commence ainsi : « Anno Domini M° CC° septuagesimo tertio, imminente Nativitate Domini disputatum fuit de quodlibet..., » il compte 17 questions (f. 27-32).

f) Les questions disputées reprennent alors (f. 32-39) : Quesitum est si in divinis unitas sit ponenda et si nominet aliquid per modum positionis vel privationis...

g) Un nouveau quodlibet, soutenu dans la dernière quinzaine de mars 1274 : « Anno Domini M°CC° septuagesimo tertio, imminente solempnitate paschali, quesitum est de quolibet et plura quesita fuerunt... » Ses questions sont également au nombre de 17, du fol. 39 au fol. 45.

h) Questions disputées : de aureola (fol. 45-58^{v}) [1], de prophetia (f. 59) de primis motibus (f. 82^{v}), de conscientia (f. 95^{v}) de aureola (f. 118^{v}).

i) Troisième quodlibet : « Anno Domini M°CC° septuagesimo IIII° imminente Nativitate Domini, quesita sunt tria principaliter » 17 questions (fol. 137^{v}-181).

j) Enfin le recueil se termine par des questions disputées : de voto (f. 181^{v}-234).

A ces divers traités qui marquent, comme il a été dit, le début de sa carrière magistrale, il faut ajouter :

k) Les deux questions 76, 77 du manuscrit de Nicolas de Bar, appartenant à un quodlibet soutenu en 1293-94.

l) Il y a lieu de signaler encore un opuscule : « Expositio missae » que présente le ms. de Paris, Nat. lat. 12312 (f. 269).

m) Enfin quelques sermons. L'un d'eux lui doit être attribué sans aucun doute ; il est au fol. 1 du ms. Paris, Nat, lat. 14859 :

1. Il y aurait peut-être lieu d'en rapprocher la question isolée du début (fol. 3-5) : Ad secundum sic proceditur : videtur quod aureola non differat a fructu...

« Sermo in festo beati Nicolay, magistri Nicolay de Pressorio regentis in theologia ». D'autres sont probablement aussi de lui : tel celui du Ier dimanche de l'Avent (23 novembre 1281) contenu dans Paris Nat. lat. 15005, fol. 95 et qui est attribué à « Nicolaus Normannus magister in theologia » ou celui du ms. Nat. lat. 14965 (f. 135).

M. du Val des Écoliers [1]. — La congregation du Val des Écoliers avait depuis assez longtemps (1229) sa maison d'études à Paris : la maison Sainte-Catherine. Un acte de 1288, qui donne le catalogue des livres de cette maison, fournit en même temps des renseignements intéressants sur son personnel enseignant ; on y voit cités comme témoins : Laurent de Poulengy, Jacques de Bruges, Jean de Chatillon, Gérard de Troyes, Jacques de Vertuto et Jean de Bray. A cette date Grégoire de Bourgogne était prieur de Sainte-Catherine et « magister studentium » car il était maître en théologie depuis 1267 ; il ne peut toutefois être question de lui pour le quodlibet de 1294-95 dont quelques fragments furent recueillis pour Nicolas de Bar, car Grégoire était mort en charge en 1291.

Deux noms se présentent dès lors : Laurent de Poulengy et Jean de Chatillon, tous deux maîtres en théologie et professeurs à sainte-Catherine. — Laurent de Poulengy dont la présence à Paris est connue en 1283 par des sermons, puis en 1288 par l'acte cité plus haut, devint ensuite prieur de la maison principale de l'Ordre, au diocèse de Langres. En 1297 par contre, on le trouve à nouveau à Paris, prieur de Sainte-Catherine ; on a ensuite de lui deux sermons prononcés en cette ville en 1302 ; il paraît encore en 1308 parmi les maîtres consultés sur la question des Templiers. Son anniversaire est porté au 6 août dans l'obituaire de Sainte-Catherine. Malgré tout, il est peu probable que les questions 94 et 95 de notre manuscrit le concernent, lui. Ce quodlibet fut soutenu en effet en 1294-95, au temps où il se trouvait sans doute comme prieur au monastère du Val. Le maître qui devait tenir alors la chaire de théologie de Sainte-Catherine était, croyons-nous, Jean de Chatillon, le troisième témoin de l'acte de 1288. — On a peu de détails sur lui [2], si ce n'est qu'il assista au Chapitre général

1. On peut consulter à ce propos : *Gallia Christiana*, IV, p. 782 ss. ; Bouquet, *Recueil des historiens des Gaules*, t. XXIII, p. 147 ; *Hist. Litt. France*, t. XXVI, p. 451 (notice sur Grégoire du Val) ; Féret, *La faculté de théologie de Paris*, II, 591.

2. Il n'est pas inutile de noter qu'il y eut à cette époque trois Jean de Chatillon ; celui du Val des Écoliers ; un Frère Prêcheur qui est en 1272 prieur du couvent de Lille, et qui fut à deux reprises (1267-69 et 1273-81) provincial de France ; et un Frère Mineur dont on a deux sermons de 1272-73.

de 1297 et qu'il dut mourir vraisemblablement le 6 juillet 1298, car le Chapitre de 1299 recommande aux prières l'âme « fr. Jo. de Castellione professoris theologicae facultatis » et l'obituaire note à la date du 6 juillet : « Anniversar. fr. Johannis de Castillione magistri nostri. » S'il en est ainsi, les deux questions suivantes, extraites du quodlibet, sont tout ce que nous possédons de lui, car il n'a pas laissé même de sermon connu.

94. Utrum creditor recipiens munus a debitore ita ut debitor det ea intentione ut de debito det sibi inducias, creditor teneatur ad restitutionem (34 c)
95. Utrum observatio sabbati cadat sub precepto (34 d)

Rénier de Clairmarais. — L'abbaye de Clairmarais (Claromarisci ou Clarae Paludis) établie au diocèse de Thérouanne, appartenait à l'Ordre de Citeaux. Le frère Renerus, dont le manuscrit de Nicolas de Bar a inscrit le nom en tête des questions 96-99 et 136-143 est donc à ranger parmi les maîtres Cisterciens, les moines blancs, dont la maison d'études de Paris était le collège Saint-Bernard, et dont il a été question plus haut à propos de Jean de Weerde. Il vient même fort heureusement combler une lacune dans la série de ces maîtres ; car entre la mort de Jean de Weerde (1293) et la maîtrise de Jean de He (vers 1302 ou 1303) on n'aurait d'autre nom à proposer que celui de François Keysere, mort bachelier en théologie en 1294. Le maître de Clairmarais vint sans doute assurer l'enseignement dans l'intervalle, puisque les deux quodlibets qu'on a de lui doivent être datés de 1295-96 et 1300-1301. — Et ces deux dates viennent à leur tour ajouter leurs précisions aux quelques rares renseignements que l'on possède sur sa personne et sa vie [1]. On sait en effet, qu'il était originaire *de Marketta* (Marquette, département du Nord, arrondissement de Lille) ; il appartint selon toute vraisemblance au monastère de Clairmarais, dont il porte le nom ; il y fut élu en novembre 1293 (ou peut-être 1294, car les auteurs de la Gallia Christiana sont hésitants sur cette date) pour succéder comme abbé à Anselme Rosin. En novembre 1295 on voit élu à cette charge Pierre de Dijon qui s'y maintint jusqu'en novembre 1301 ; les auteurs de la Gallia Christiana ne savent si ce changement fut dû à la mort ou à l'abdication de Reinerus de Marketta ; notre manuscrit permet de trancher la question : la vacance de la chaire de théologie de Saint-Bernard,

1. *Gallia Christiana*, III, 528 s. ; MARTÈNE, *Thesaurus novus anecdotorum*, III : Breve chronicon Clari-Marisci.

sans doute, motiva la démission de l'abbé de Clairmarais, docteur en théologie (comme le disent par ailleurs les documents) ; il revint à Paris, dans ce collège où il avait passé plusieurs années pour conquérir ses grades avant 1293, pour y enseigner à son tour la théologie jusqu'en 1301 tout au moins.

Les seules preuves que l'on connaisse de son activité littéraire sont donc les questions suivantes :

96. Queritur utrum iniuria facta alicui persone de collegio aliquo, utrum emenda facta in collegio debeat sufficere vel solum facta persone collegii et non collegio (35 b).
97. Item ponitur talis casus : iste est doctor theologus; docet existens in peccato mortali ; in fine vite sue penitet ; moritur ; utrum talis habeat aureolam (35 b)
98. Utrum religiosus professus in religione sit ab omni voto in seculo facto liberatus et immunis (35 b)
99. Utrum religiosus continens plus mereatur quam secularis continens (35 c)
136. Ponitur casus iste : iste est excommunicatus ; venit ad episcopum suum qui habet potestatem absolvendi eum et confitetur ei alia peccata sua ; utrum episcopus teneatur vel debet et possit eum absolvere unica absolutione (38 c)
137. Utrum dispensatio valeat mortuo dispensatore. (38 c)
138. Utrum abbas possit statuere aliquid quod sit supra statuta et regulam religionis, ita quod subditi teneantur ad illud (38 c)
139. Item, casus : in religione quidam monachus fecit furtum ; unus scit ; prelatus, eorum abbas, inquirit a quolibet. Utrum iste qui scit delictum fratris sui teneatur revelare abbati cum illud sit occultum (38 d)
140. Item, talis casus : iste ponit multa bona distribuenda per executores ; modo, isti retardunt illa bona distribuere ; utrum iste qui sic legavit retardetur et in purgatorio diucius retineatur (38 d)
141. Item, quidam uxoratus moritur ; postea resurgit et recognoscit uxorem suam ; utrum peccet cognoscendo eam actu fornicario (38 d)
142. Item, virgo que corrupta est vi et non consentit et postea consentit ; penitet, et moritur in gratia; utrum habebit aureolam virginum (38 d)
143. Item, ponitur talis casus : iste scolasticus habet conferre scolas grammaticales ; quidam clericus dat ei argentum hac intentione ut possit eas optinere ; optinet ; utrum sit ibi symonia (39 a)

Simon de Guiberville[1]. — La majeure partie de sa vie semble

1. DENIFLE-CHATELAIN, *Chartul. Univ. Paris.* II, p. 71, 98, 99, 103, 112, 117, 121, 130, 136, 137, 229 ; *Gallia Christiana*, VII, 208 ; GUÉRARD, *Cartulaire de*

s'être passée à Paris, soit dans l'enseignement, à l'Université, soit dans l'administration du diocèse. De part et d'autre, des mentions assez nombreuses sont faites de son nom entre 1296 et 1320. Dès la première (août 1296) il porte le double titre de maître (en théologie) et de chanoine de Paris ; c'est lui qui, avec un de ses collègues, G. Chaucon, remet au nouveau chancelier, Pierre de Saint-Omer, les livres légués aux étudiants pauvres. En 1302, le Cardinal Le Moine le désigne comme premier maître du collège qu'il venait de fonder à Paris ; et l'on pourrait peut-être en conclure qu'il devait être originaire de Picardie, car c'était aux étudiants du diocèse d'Amiens qu'était spécialement destinée cette fondation. En cette même année, ou au début de 1303, il succéda comme chancelier de Paris à Pierre de Saint-Omer qui avait résigné cette fonction dès avant août 1302. Simon garda ce titre jusqu'en 1309, et il éprouva même une certaine difficulté à s'en défaire, après qu'il eut été élu doyen de Paris en décembre 1308[1]. — Divers documents, de 1303 (à propos de l'appel contre Boniface VIII) 1304, 1307, 1308 (au sujet du procès des Templiers et des dépositions de Jacques de Molay) lui donnent toujours le double titre de maître et de chancelier. Il y joignit pendant plusieurs mois celui de coadjuteur de Paris[2]. En 1303, en effet, peut-être même en 1302 déjà, de l'avis de son Chapitre, l'évêque de Paris, Simon Matifas, conscient de l'impotence qui le gagnait, s'était adjoint trois coadjuteurs dont il demandait le conseil en toutes choses. Mais à propos d'une prébende accordée par l'évêque à Raoul de l'Ile, le conseil se divisa, et le chancelier s'opposa au prélat. Le pape Benoît XI intervint, et relevant de leur charge les trois coadjuteurs, nomma à leur place Thomas de Bailly et Étienne de Sugiaco [3].

Le 20 décembre 1308, le Chapitre de Paris ayant à élire son doyen, porta son choix sur la personne « Simonis de Guibervilla, sacrae paginae doctoris ». Douze ans plus tard, après la mort de Guillaume

---

Notre-Dame de Paris, III, 196, 199, IV, 24, 111 ; *Les Registres de Benoît XI*, n. 517, 536, 1011.

1. En effet il porte encore ce titre de chancelier le 11 avril 1309, lors de la condamnation de Marguerite Porrette (DENIFLE-CHATELAIN, *Chartul. Univ. Paris.* III, 660).

2. En 1304, il avait joint à ses prébendes, un canonicat dans l'église de Bayeux (*Registres de Benoît XI*, n. 536).

3. Sur toute cette affaire, voir en particulier, dans les *Registres de Benoît XI* la lettre du 4 janvier 1304. — Les deux autres coadjuteurs choisis par l'évêque de Paris étaient le doyen Jean de Magno Ponte et l'archidiacre Gérard.

de Baufet, c'est à ce doyen encore qu'allèrent une partie des voix du Chapitre, désireux d'en faire l'évêque de Paris. Simon renonça à toute prétention et Étienne Bourret fut élu. Simon de Guiberville n'aurait guère exercé cette nouvelle charge, puisqu'il mourut le 15 juillet 1320. — Il est probable qu'il exerça de longues années son office de maître régent en théologie, au moins de 1296 à 1309. Le quodlibet, dont les questions 131-135 ont gardé la trace, vient apporter son témoignage à ce sujet, pour l'année 1299 ou 1300. En les reproduisant ici nous donnons tout ce que l'on connaît de la production littéraire de ce maître séculier.

131. Utrum prelati seu viri ecclesiastici possint dare bona ecclesiastica parentibus suis, sine spe profectus ecclesie (38a)
132. Utrum status coniugalis sit perfectior quam status vidualis (38 b)
133. Utrum aliquis posset manifestare peccatum occultum alterius (38 b)
134. Utrum papa possit dispensare in voto continentie (38 c)
135. Utrum ludus taxillorum sit maius peccatum quam usura (38 c)

André du Mont Saint-Éloi. — Celui dont les questions terminent le recueil de Nicolas de Bar est un chanoine régulier de Saint-Augustin. L'abbaye du Mont-Saint-Éloi, près d'Arras, à laquelle il appartenait, connut dans la dernière moitié du XIII^e^ siècle et le début du XIV^e^ une des périodes les plus florissantes de son histoire. Elle eut alors un certain nombre de ses membres maîtres en théologie et régents à Paris : Étienne [1], Gervais, Eustache, André, Jean.

Indépendamment du témoignage fourni par notre manuscrit, le moment où s'exerça l'activité théologique d'André du Mont-Saint-Éloi est connu par quelques documents [2] : en février 1304 il est en effet présenté comme l'un des taxateurs des livres, désignés pour surveiller et réglementer tout ce commerce des libraires de l'Université ; il est cité également comme présent à une réunion de maîtres en théologie, pour le collège de Sorbonne. Deux ans plus tôt un sermon, prêché par lui, témoigne de sa présence à Paris ;

1. Étienne du Fermont. « Fuit amator atque promotor bonorum scolarium » dit de lui le *Chronicon belgicum* « Unde magister Servatius eius successor, suis temporibus ad cathedram magistralem pervenit ». Étienne devint abbé du Mont Saint-Éloi en 1274 et mourut le 15 août 1291. Gervais lui succéda à Paris, dans sa chaire de théologie (au moins de 1282 à 1291) puis à la tête de l'abbaye (1291-1314).

2. *Hist. Litt. France*, t. XXVI, p. 460 ; Denifle-Chatelain, *Chartul. Univ. Paris.* II, 91, 107. — Il serait originaire d'Auchy.

comme il n'y porte pas encore le titre de maître, il est à supposer qu'il ne le devint qu'en 1303. C'est la même indication que fournit le recueil qui nous occupe, puisque les questions 165-170 sont à dater très probablement de 1303-1304. Ces questions, jointes au sermon, constituent pour l'instant tout l'héritage littéraire de ce maître, qu'en 1308 déjà, son confrère, Jean du Mont-Saint-Éloi avait remplacé en sa chaire de théologie [1].

a) Le sermon se trouve au fol. 163 du manuscrit Paris, Nat. lat. 3557. Il fut prononcé le IIIe dimanche de Carême (25 mars 1302) et est attribué à « fr. Andreas canonicus regularis de monte Sci eligii ».

b) Les questions extraites du quodlibet de 1303 sont les suivantes :

165. Utrum clericus quicumque et cuiuscumque conditionis sit et possit esse, possit accipere pecuniam ab usurario pro institutione filii sui (41 b)
166. Ponebatur talis casus : sacerdos intendit multas hostias consecrare, et hoc intendit actualiter in principio misse ; in hora consecrationis solum fertur actualiter intentio super unam, dicendo verba consecrationis ; tunc est questio utrum sint omnes consecrate (41 c)
167. Utrum adeptus beneficium per simulationem teneatur resignare (41 c)
168. Utrum beneficiatus teneatur audire missam (41 d)
169. Utrum aliquis audiendo missam possit dicere horas suas (42 a)
170. Item, iste tenetur ad horas canonicas, et dicendo unum psalmum omittit unum versum vel duos ; utrum oportet ut reiteret totum psalmum (42 a)

Lille. P. GLORIEUX.

1. DENIFLE-CHATELAIN, *Chartul. Univ. Paris.* II, n. 664 ; III, p. 660.

L'ŒUVRE ORATOIRE DE CLÉMENT VI

Dans son discours sur *L'état des lettres au XIV^e siècle*, inséré dans le tome XXIV de l'*Histoire littéraire de la France*, Victor Le Clerc consacrait quelques pages (363-382) à l'éloquence sacrée. Il y citait de rares noms et oubliait d'aventure de rappeler le principal : celui du Limousin Pierre Roger, moine bénédictin, qui fut successivement abbé de Fécamp en Normandie (23 juin 1326), évêque d'Arras (3 décembre 1328), archevêque de Sens (24 novembre 1329), puis de Rouen (14 décembre 1330), cardinal-prêtre du titre des saints Nérée et Achillée (18 décembre 1338), et enfin pape sous le nom de Clément VI (3 mai 1342-6 décembre 1352).

Le silence de Victor Le Clerc a de quoi surprendre, car les contemporains se sont plu à célébrer les mérites oratoires du pontife. Leurs témoignages sont d'autant plus significatifs qu'ils émanent de gens tant sympathiques qu'antipathiques à la papauté avignonnaise. L'allemand Henri de Diessenhofen [1] décernait à Clément VI un brevet d'« excellent orateur » et l'anglais Thomas Walsingham [2] celui « d'un homme d'une insigne culture ». Conrad d'Halberstadt louait son ingéniosité, la discrétion et la grâce de son langage [3]. Pétrarque, qui par moments l'a passablement vilipendé et calomnié, vantait à l'égal d'un chroniqueur son extraordinaire mémoire qui lui permettait de ne rien oublier [4]. Un des continuateurs de Guillaume de Nangis [5] donne, semble-t-il, la mesure exacte de son talent, quand il l'appelle « ultra modum communem hominem eloquentem ». Aimeric de Peyrac [6] exagère sans doute un peu, en pré-

1. Ed. g. F. Boehmer, *Fontes rerum Germanicarum*, Stuttgart, 1868, t. IV, p. 86.

2. *Historia Anglicana*, éd. H. Th. Riley, Londres, 1867, t. I, p. 254.

3. Zeumer et Salomon, *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum*, Hannovre, 1910, t. VIII, p. 143.

4. « Clemens VI... tam potentis et invictae memoriae traditur ut quicquid vel semel legerit oblivisci, etiam si cupiat, non possit » ; Libro I *rerum memorandarum* ; passage cité par Baluze, *Vitae paparum Avenionensium*, éd. G. Mallot, Paris, 1928, t. II, p. 424 et t. I, p. 262.

5. Ed. H. Géraud, Paris, 1843, t. II, p. 105.

6. Bibliothèque nationale, ms. latin 4991 A, f. 93 v°.

tendant que Clément VI fut « un très grand prédicateur de la parole divine ». Quant à un de ses biographes, il affirme que dans le passé peu d'orateurs sacrés le surpassèrent, et pour prouver son affirmation il cite ce fait que de son temps — il écrivait au plus tard en 1398 — le recueil des sermons clémentins comptait encore bon nombre de lecteurs assidus [1].

Des chroniqueurs célèbrent encore ses mérites à l'envi [2] : tel va jusqu'à le qualifier de « fleur d'éloquence [3] », et cet autre de « source à laquelle s'abreuvent les prédicateurs [4] ». Rien n'égale cependant l'admiration qu'a exprimée un auditeur de marque, Charles IV, roi des Romains. Demeurant encore sous le charme de la parole de Pierre Roger qu'il avait goûtée lors de son séjour à la cour de Philippe VI de Valois, il notait dans ses mémoires [5] : « Placuit autem michi predicti abbatis facundia seu eloquentia in eodem sermone ut tantam contemplationem haberem in devotione ipsum audiens et intuens, quod intra me cepi cogitare dicens: Quid est quod tanta gratia michi infunditur ex homine isto, cepique demum sui notitiam, qui me multum caritative ac paterne confovebat, de sacra scriptura me sepius informando ». Ainsi, l'on s'accordait, au XIVe siècle, à célébrer les louanges de Pierre Roger comme prédicateur.

Les chroniqueurs dont les témoignages ont été ici rassemblés n'ont pas exagéré l'estime que professaient les contemporains pour son œuvre ; l'existence de nombreux manuscrits qui la reportent plus ou moins complètement, — on en compte actuellement une trentaine environ, dispersés aux quatre coins de l'Europe — prouve qu'elle fut lue et appréciée. Toutefois la renommée du sermonnaire ne survécut guère au delà du XVe siècle. Au XVIe et aux âges postérieurs les imprimeurs le dédaignèrent. Quelques extraits parurent seulement, noyés dans les grands recueils des *Acta sanctorum*, de Baluze, d'Alva et de Pithou. Aux XVIIIe, XIXe et XXe siècles, Schunk, Denis, Höfler, C. Müller, le P. Ubald d'Alençon, Zeumer et Salomon lui tirent quelques emprunts.

1. « In hiis enim multum solempniter se habuit, utpote... sermones et collationes excellentissime etiam sepe faciendo ; in quibus etsi retroactis temporibus forte quandoque habuerit sibi pares excedentes tamen raro, prout talium tenor adhuc penes plures permanens indicat manifeste » ; St. Baluzius, *Vitae paparum Avenionensium*, éd. G. Mollat, Paris, 1914, t. I, p. 259-260.

2. « Predicationum... fama resplenduit » ; « facundissime predicavit » ; Baluze, éd. citée, t. I, p. 271, 275, 288.

3. *Ut supra*, p. 288.

4. *Ut supra*, p. 289.

5. Ed. Boehmer, dans *Fontes rerum Germanicarum*, Stuttgart, 1868, t. I, p. 235.

L'examen des manuscrits dont j'ai pu obtenir communication [1],

1. Voici ceux auxquels je me réfère. A, Paris, B. Ste Geneviève 240, XIVe siècle : *In nomine Domini Amen. Hii sunt et secuntur sermones quos compilavit et fecit sanctissimus in Christo pater et dominus noster dominus Clemens papa sextus, existens abbas Fiscanensis, episcopus Attrabatensis, archiepiscopus Senonensis, archiepiscopus Rothomagensis, cardinalis et papa, scripti per me Johannem dictum Hesselnit, canonicum ecclesie S. Thome Argentinensis.* — B, Paris, B. Nationale, ms. latin 3293, XIVe siècle : *Sequuntur diversa sermonum themata festorum Dei, B. M. V. et aliquorum sanctorum et aliqua alia secundum diversos eventus rerum ac temporum facta, ordinata et predicata diversis temporibus per dominum Clementem papam sextum, temporibus suorum archiepiscopatus, cardinalatus ac etiam papatus, ut qui legerit poterit invenire.* Ce manuscrit a appartenu à Fouquet et à Michel le Tellier, archevêque de Reims. — C. Metz, 97, XIVe siècle. — D, Vienne 1543, XIVe s. — E, Vienne, 4195, XIVe siècle. — F. St Florian, codex XI, 126. — G, St Florian, codex XI, 343. — H, Cambridge, Pembroke college, n. 98, XIVe et XVe s. — I, Oxford, Bodleian Library, Collegii Jesu, n. 36, XVe s. — J, Douai 460, XIVe s. — K, Rome, B. Vaticane, Borghese 41, XIVe s. *Cardinalis Rotomagensis sermones in anni solemnitatibus.* Ce ms. est mutilé ; il y manque 37 feuillets du f. 254 au f. 298 et la fin du sermon *Accipite Spiritum Sanctum* (n. 1). — L, manuscrit de l'abbaye de Cluny, perdu actuellement et inventorié par Baluze (voir Bibliothèque nationale, fond Baluze, ms. 21, f. 5 r°-16 v°) qui n'a pas relevé les incipit, mais seulement les rubriques. Le manuscrit contenait des sermons et discours prononcés à la cour pontificale par divers personnages. — M, manuscrit du collège de Cholet, coté XXXVIII dans le catalogue qui est inclus dans le ms. latin 13078 de la bibliothèque nationale de Paris, mais perdu. Baluze l'a analysé succinctement, sans énumérer les incipit (Ms. 21 cité, p. 1 r°-4 v°). — N. Eichstädt, ms. 269, XVe s., inventorié par C. Höfler, *Aus Avignon*, p. 10, 18, 20. — O, Venise, Bibliothèque de Saint-Marc, latin III, 79, XVe siècle — P, Olmütz, ms. 2. I. 7, XVe s., inventorié dans *Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde*, t. X (1851), p. 676. — Q, Francfort sur le Mein, Stiftsbibliotek, codex LXXI, XIVe siècle, inventorié dans *Archiv*. t. II (1820), p. 203. — R, Barcelone, Archives de la couronne d'Aragon, Ripoll, codex 176, XIVe s. — Kremmunster, Codex 4, XVe siècle. — Munich, bibliothèque de l'État, ms. 8826. — Trèves, bibliot .èque du séminaire, n. 58, XVe siècle : f. 5 r°-114 v° et 120 v°-131 r° : *Sermones domini Clementis pape sexti*. M. J Marx, qui a décrit ce ms. (*Trierisches Archiv*, Ergänzungsheft XIII (1912), p. 48), n'a pas cru bon de donner la liste des incipit. — S. Gall, Stiftsbibliotek, codex 1023. — Tours, ms. 94. XIVe s. — Clermont-Ferrand, ms. 47, XVe s. — Valenciennes, ms. 22, XVe s. — Bruxelles, fonds de Bourgogne, 3480, XVe s. — Tous ces manuscrits, à l'exception de A, B, K et M, contiennent des sermons de divers orateurs, surtout du XIVe siècle. — Il m'a été impossible soit de recevoir en communication, soit d'obtenir des renseignements sur les manuscrits suivants cités par L. Pastor (*Geschichte der Päpste*, 7e éd., Fribourg-en-Brisgau, 1925, t. I, p. 95-96) Innsbrück, bibliothèque de l'Université, cod 25, f. 119 ; 234, f. 204 ; 769, f. 82 ; Leipzig, Bibliothèque Paulinienne ; Munich, bibliothèque de l'État, cod. lat. 903, 18205 18660, 21247 ; Gnesen, bibliothèque du chapitre, cod. 53. — D'autres manuscrits existaient aux XIVe et XVe siècles dans la bibliothèque pontificale. L'inventaire de celle d'Urbain V signale les suivants : « Item sermones domini Clementis, cooperti postibus sine pelle, qui incipiunt in secundo corundello quinti folii *Secura* et et finiunt in penultimo folio dictorum sermonum *Hospitibus*... Item magnus liber domini Clementis pape VI coopertus corio rubeo, qui incipit in secundo folio *Humanum* et finit in penultimo folio *partem* » ; F. Ehrle, *Historia bibliothecae romanorum pontificum*, Rome, 1890, t. I, p. 333 et 428. Trois recueils de sermons figuraient dans la bibliothèque de Grégoire XI : l'un existe encore, c'est le Borghesiano 41 ; les autres sont ainsi désignés dans l'inventaire : « Item in volumine signato

les renseignements fournis par les catalogues de certaines bibliothèques ainsi que par d'aimables et serviables correspondants [1] me permettront de faire mieux connaître l'activité oratoire de Clément VI. Il faut tout d'abord remarquer que dès le XIVe siècle [2] l'on distingua les *sermones* des *collationes*. La première appellation a été réservée aux sermons prononcés durant la grand'messe ; la seconde ne désigne pas exclusivement ceux qui avaient lieu à vêpres ou au cours de l'après-midi ; le mot *collationes* s'applique par extension à des allocutions d'apparât faites à propos d'événements politiques ou religieux, à l'occasion de promotions cardinalices ou du retour de légats à la cour pontificale. Nous respecterons le classement adopté jadis [3] et étudierons séparément les sermons proprement dits et les discours ; après quoi nous caractériserons l'ensemble.

I

CLASSEMENT DES SERMONS DE CLÉMENT VI

Pierre Roger a prononcé un grand nombre de sermons au cours de sa carrière. Les manuscrits lui attribuent avec sûreté la paternité de quarante-huit [4]. Ils les énumèrent ordinairement dans l'ordre

per CCLXVIII [sermones] Clementis VI... Item sermones pape Clementis VI, in magna forma, cooperti de livido ». Un quatrième manuscrit ne contenait que des sermons relatifs à la croisade : « Item sermones domini Petri Rogerii... de passagio » ; F. EHRLE, *op. cit.*, p. 474, 524 et 556. Le catalogue de la bibliothèque de Benoît XIII (Pierre de Luna), représenté par le manuscrit latin 5156 A de la bibliothèque nationale de Paris, mentionne trois exemplaires (f. 94 v°, nos 568-570) : « Item sermones Clementis VI in pulcro volumine et cum tabula et in hoc continetur sermo de indulgentia plenaria concessa Romanis in quinquagesimo anno. (C'est le n° 1603 de la bibliothèque de Grégoire XI)... Item sermones Clementis VI... Item sermones domini Clementis VI valde pulcri cum tabula per alphabetum ». Enfin, l'inventaire des livres provenant des *spolia* de Guillaume archevêque de Brindisi portait deux mentions : « Sermones domini Clementis pape VI. Incipit in secundo folio *Conda reges*... Item liber unus qui incipit in rubro sive litteris rubeis : Sermo quem fecit dominus Petrus Rothomagensis et in nigro incipit : *Tempus tribulationis*, et finit : *Seculorum* (c'est le panégyrique du cardinal Jacques Caetani » ; EHRLE, *op. cit.*, p. 218 et 763.

1. M.M. Auvray, conservateur à la bibliothèque nationale de Paris; E.H. Prinns professeur à l'université de Cambridge; T. R. Gambier Parry, bibliothécaire à la Bodléienne à Oxford ; le R. P. Lambert O.S.B ; Ferrari bibliothécaire en chef de la bibliothèque Saint-Marc à Venise ; Rubio y Lluch et Rius, conservateurs de la bibliothèque de Catalogne à Barcelone.

2. BALUZE, éd. citée, t. I, p. 259-260 et les divers manuscrits utilisés.

3. Nous ferons exception pour quelques sermons qui par leur objet ne peuvent être considérés comme tels, mais qui rentrent dans la catégorie des discours.

4. K, f. 47 v°-52 r°, cite parmi les sermons de Clément un sur l'Eucharistie :

conforme au cycle des fêtes liturgiques en honneur dans l'Église Romaine. Pour la commodité des chercheurs j'en donnerai les *incipit* en classant ceux-ci dans l'ordre alphabétique ; j'indiquerai pour chacun d'eux les manuscrits qui les recèlent, l'époque probable ou certaine à laquelle ils furent débités, les éditions qui en existent.

1. — *Accipite Spiritum Sanctum*, Jo. xx. *Propositurus verbum Dei.* — A, f. 464 r^e^-472 r^e^ : *Sermo factus per dominum Clementem papam VI in festo diei Penthecosten.* — B, f. 36 v^o^-44 r^o^ : *Sermo de adventu Spiritus Sancti Clementis in Penthecosten.* — D, f. 62 v^o^-64 v^o^ : *Sermo diei Penthecosten factus per Clementem papam VI pontificatus sui anno II^o^*, c'est-à-dire le 1^er^ juin 1343. — K, f. 301 v^o^ : *Sermo de Penthecosten.* — L : même intitulé que D. — M, f. 118 r^o^ : *Sermo in die Penthecosten factus per dominum Cl. p. VI.* — Clermont-Ferrand, ms. 47, f. 284 r^o^.

2. — *Accipite Spiritum Sanctum*, Jo. xx. *Gregorius Nazianzenus.* — A, f. 472 r^o^-481 v^o^ : *Sermo factus per dominum Clementem in eodem festo diei Penthecosten.* — K, f. 298 r^o^-301 v^o^ : *Sermo de Sancto Spiritu seu in die Penthecostes.* — L, *Sermo diei Penthecosten factus per d. Cl. p. VI pontificatus sui anno III^o^*, c'est-à-dire le 23 mai 1344. — M, f. 119 v^o^ : *Sermo alius de eodem festo P. factus per dictum d. n. p. Clementem VI.*

3. — *Ascende mecum in sortem meam.* — J, f. 7 r^o^-11 r^o^. *Sermo de ascensione beate Virginis factus per dominum Rothomagensem cardinalem.* Cette indication doit être exacte, car l'orateur prêchait devant les cardinaux ainsi que permet de le supposer l'apostrophe insérée au f. 7 v^o^ : *Modo reverendissimi patres.* Le sermon aurait donc été prononcé entre le 15 août 1339 et le 15 août 1341. — K, f. 32 v^o^-38 r^o^. *Sermo in Assumptione B. M. V.*

4. — *Ascendit super omnes celos.* — A, f. 88 r^o^-95 r^o^ : *Sermo factus in die Ascensionis Domini.* — B, f. 204 v^o^-212 r^o^. — H, f. 61 v^o^-65 r^o^, le reporte au temps de son cardinalat (f. 78 r^o^) : *Expliciunt sermones domini Rothomagensis.* — R, f. 78 v^o^ : *Sermo magistri Petri Rogerii, abbatis Fiscannensis, de Ascensione Domini.*

5. — *Benedicam tibi.* — A, f. 185 r^o^-193 r^o^. *Sermo in die beati Dominici.* — B, f. 72 v^o^79 v^o^. *Sequitur sermo in festo sancti Dominici.* — K, f. 141 v^e^-148 v^e^. — R, f. 31 r^e^ : *Sermo magistri Petri Rogerii de s. Dominico.*

Ego ipse qui loquebar, mais J, f. 52 v^o^-55 v^o^, contredit cette indication : *Sermo de Eucharistia quem fecit auditor domini Rothomagensis cardinalis.*

6. — *Benjamin adolescentulus.* — A, f. 546 r°-551 r°. *Sermo factus per dominum Clementem papam VI in festo beati Francisci.* Cette indication est contredite par H, f. 40 v°-43 r°; *Sermo de beato Francisco editus per predictum dominum cardinalem Rothomagensem,* et J, f. 39 r°-43 r° ; *Sermo quem fecit dominus Rothomagensis cardinalis de sancto Francisco de ordine fratrum Minorum in domo eorumdem coram clero et collegio dominorum cardinalium.* — K, f. 14 v°-19 v°. — L, *Sermo factus per r. p. d. Petrum Rogerii S. R. E. cardinalem in domo F. M. Avinionensium die s. Francisci anno Domini MCCCXXXVIII.* — Les indications fournies par L. sont contradictoires, car Pierre Roger ne devint cardinal que le 18 décembre 1338. Il faut peut-être lire 1339. Au pis aller, s'il faut se fier à H, J et L, le sermon aurait été prononcé entre le 4 octobre 1339 et le 4 octobre 1341. — Le P. Ubald d'Alençon a édité le texte d'après A, sous un titre inexact : *Panégyrique inédit de saint François d'Assise par le pape Clément VI,* Paris, 1911.

7. — *Corona fratrum.* — A, f. 487 r°-495 v°. *Sermo factus per dominum Clementem papam VI in die beati Ludovici.* Il s'agit en l'occurrence de saint Louis, évêque de Toulouse, ainsi que le prouve le passage suivant « Sanctus Ludovicus fuit maxime dignitatis quia est corona fratrum regalis prosapie a quibus in carne descendit, quia ex rege Sicilie et regina Ungarie, et fuit primogenitus in multis fratribus ».

8. — *Dilectus meus michi.* — A, f. 176 v°-185 r° : *Sermo in die beati Bernardi.* — B, f. 65 r°-72 v° : *Sermo in solennitate sancti Bernardi.* — H, f. 48 v°-51 v° : *Sermo de beato Bernardo.* Ce sermon est reporté au temps du cardinalat (f. 78 r°) ; c'est ce qu'indique une main différente de celle du copiste au f. 85 r° de J (f. 84 r°-89 v°) : *Sermo sancti Bernardi quem fecit dominus Rothomagensis cardinalis qui nunc est papa.* Le sermon fut donc prononcé entre le 20 août 1339 et le 20 août 1341. — K, f. 83 v°-91 r°.

9. — *Docebat eos.* — A, f. 397 v°-403 v° : *Sermo factus per dominum Clementem in die sancti Thome de Aquinate.* — D, f. 80 v°-84 v°. — H, f. 43 r°-46 r° : *Sermo domini Rothomagensis de beato Thoma de Aquino* ; cette mention est confirmée par J, f. 64 r°-69 r° : *Sermo quem fecit dominus Rothomagensis cardinalis de sancto Thoma de Aquino in domo Predicatorum coram dominis cardinalibus et clero.* — O, f. 58 r°-60 r°. — Écartant les indications de A, nous plaçons ce sermon entre le 7 mars 1340 et le 7 mars 1342, car le cardinal Roger n'entra à la cour de Benoît XII que le 5 mai 1339

(Eubel, *Hierarchia catholica Medii Evi*, Munster, 1913, p. 17).

10. — *Dominus rex noster.* — A, f. 95 r°-101 v° : *Sermo factus universitati Parisiensi in prima dominica Adventus.* — B, f. 148 r°-154 v° : *Sermo tertie dominice Adventus.* L'indication fournie par B. paraît meilleure, car l'orateur cite le sermon de saint Bernard pour le troisième dimanche de l'Avent.

11. — *Domus impleta est.* — A, f. 257 v°-271 v° : *Sermo factus per sanctissimum dominum nostrum Clementem papam VI in Annuntiatione B. M. pontificatus sui anno quinto*, c'est-à-dire le 25 mars 1347. — B f. 285 r°-297 r°, et L indications analogues.

12. — *Ecce plus quam Salomon.* — A, f. 201 v°-207 v° : *Alius sermo in die beati Thome de Aquino.* — B, f. 87 v°-93 r° : *Item de eodem in festo s. T. de Aquino.* — K. f. 156 r°-162 r°. — R, f. 128 r° : *Sermo beati Thome de Aquino magistri Petri Rogerii.*

13. — *Ecce rex tuus.* — A, f. 101 v°-108 v° : *Sermo bonus in Adventu Domini nostri Jhesu Christi.* — D, f. 1 r°-5 r° : *Sermo in Adventu Domini dominica prima.* — K, f. 247 v°-254 v°. — Valenciennes 22, f. 77 r°.

14. — *Erunt signa in celo.* — A, f. 223 r°-232 v° : *Sermo factus per dominum Clementem in dominica prima Adventus Domini.* — B, f. 163 v°-173 r° : *Prima dominica Adventus*, puis une autre main a ajouté : *qua die tunc fuit festum Conceptionis B. M.* — D, f. 13 v°-19 r° : *Sermo dominica secunda Adventus Domini. Sermo verius de conceptione beate virginis.* — F, f. 196 v°-199 v° : *Sermo Clementis VI de conceptione beate Virginis.* — H, f. 58 r°-61 v° : *Sermo in conceptione b. Virginis factus Parisius per dictum dominum cardinalem.* — Munich, ms. latin 8826, f. 267 v°. — Des extraits de ce sermon ont été imprimés par Alva, *Radii solis veritatis*, Louvain, 1663, col. 689, d'après B. — Les diverses données chronologiques fournies par les manuscrits ne laissent pas que d'être embarrassantes, car le texte *Erunt signa* étant tiré de l'épître du premier dimanche de l'Avent, le sermon qui en est inspiré n'a dû être prononcé que ce dimanche-là, et dès lors il y a impossibilité à ce qu'il ait été fait le jour de la fête de l'Immaculée-Conception. Eut-il lieu à Paris durant le temps de son cardinalat, comme l'indique H ? Nous en doutons fort.

15. — *Exhibeamus nosmetipsos.* — A, f. 506 r°-511 v° : *Sermo factus per sanctissimum patrem et dominum nostrum Clementem papam VI in dominica prima Quadragesime.* — B, f. 111 v°-117 r° : *Sermo prime dominice Quadragesime.* — D, f. 56 r°-60 r° : *Sermo*

in dominica prima Quadragesime. — H, f. 73 r°-75 r° : *Sermo dominica prima in Adventu Domini.* Le sermon est attribué au cardinal de Rouen (f. 78 r°). — K, f. 182 v°-189 r° : *Sermo in dominica tertia Quadragesime.* — R, f. 44 r° : *Sermo magistri Petri Rogerii in prima dominica Quadragesime.* — Il apparaît avec évidence que les mentions de A B D, H et R sont seules à retenir, car le texte *Exhibeamus* a été emprunté à l'épître chantée le premier dimanche de Carême. Quant à savoir si le sermon remonte au temps où Pierre Roger n'était pas encore abbé de Fécamp, ou à celui de son cardinalat ou de son pontificat, on ne peut rien affirmer de certain.

16. — *Exulta et lauda habitatio Syon.* — A, f. 26 r°-41 v° : *Sermo factus per d. Clementem in canonizatione beati Yvonis.* — B, f. 324 v°-339 v° : *Sequitur thema super canonizatione s. Yvonis.* — D, f. 161 r°-172 r° : *Sermo factus per s. p. et d. n. d. Clementem divina providentia papam VI in canonizatione recolende memorie domini Yvonis Heloy, presbiteri Trecorensis dyocesis, pontificatus sui anno VI°.* — Ce sermon dut être prononcé le 19 mai 1347, date de la cérémonie de la canonisation (Baluze, éd. citée, t. II, p. 341). durant laquelle, suivant la teneur du sermon, le pape célébra la messe : *Et postea induemus nos, et celebrabimus missam de eo.*

17. — *Fortis in bello.* — A, f. 70 r°- 78 v° : *Sermo in dominica prima Quadragesime.* — B, f. 187 r°-195 v° : *Prima dominica Quadragesime.* — D, f. 47 v°-53 r° : mêmes mentions que A. — J, f. 89 v°-94 v° : *Sermo Clementis domini VI prima Quadragesime.*

18. — *Hoc sentite.* — A, f. 562 r°-567 v° : *Sermo factus per dominum Clementem papam VI in die Ramis palmarum.*

19. — *Illa venit.* — A, f. 207 v°-213 r° : *Alius sermo in die purificationis B. M. V. gloriose.* — B, f. 93 r°-97 v° : *Sermo in solennitate purificationis B. M. V.* — K, f. 162 r°-167 v° : *Sermo de purificatione Virginis.* — R, f. 132 r° : *Sermo purificationis B. V. quem fecit magister Petrus Rogerii.*

20. — *Impleti sunt dies.* — A, f. 169 v°-176 v° : *Sermo in purificatione B. M.* — B, f. 59 r°-65 r° : *Sermo in solempnitate purificationis B. M. V.* — K, f. 125 v°-132 v°.

21. — *Ipse me reprehendo.* — A, f. 314 v°-328 v°. — B, f. 297 r°-310 r° : *Sequitur sermo per dominum Clementem papam VI pontificatus sui anno tertio factus die undecima februarii* (d'une main postérieure) *prima die Quadragesime.* — C, f. 111 r°-118 r° : *Sermo factus per s. p. ac d. d. Clementem p. VI in die Cinerum, p. sui anno III°.* — D, f. 33 r°-41 v° : *Sermo in die Cinerum.* — I, f.

31 v°-50 r° et L : mêmes mentions que dans C. — Clermont-Ferrand 47, f. 218 r°-234 r° : *Explicit sermo domini pape Clementis VI per eum factus p. sui anno III° die Cinerum.* — Valenciennes 22, f. 90 r°. — Ce sermon a été prononcé en 1345, le 9 février, jour des Cendres, et non le 11 comme l'indique B.

22. — *Israhel habitabit.* — A, f. 232 r°-239 r°. — B, f. 173 r°-179 r°. — D, f. 9 v°-13 v° : *Alius sermo de Domini adventu.* — H, f. 70 v°-73 r° : *Sermo in dominica prima adventus Domini.* Le sermon est attribué au cardinal de Rouen. — Barcelone, Archives de la couronne d'Aragon, Ripoll, ms. 176, XIV^e s., f. 1 r° : *Sermo XXV dominice post trinitatem factus per magistrum Petrum Rogerii* ; Baluze a transcrit le sermon d'après ce manuscrit ; sa copie se trouve à la Bibliothèque nationale, ms. Baluze 21, f. 25 r°-35 v°.

23. — *Jhesus ductus est in desertum.* — A, f. 78 v^e-87 v^e : *Alius sermo magistralis factus prima dominica Quadragesime.* — B, f. 196 r^e-204 v^e : *Sermo dominice prime quadragesime.* — D, f. 41 v^e-47 v^e : *Sermo dominica prima Quadragesime.* — E, f. 13 r°-17 r° : *Sermo quem fecit dominus Petrus Rothomagensis archiepiscopus in cappela d. n. pape dominica in Quadragesima anno Domini 1332 secundum computationem Ecclesie Romane, 1331 secundum computationem Ecclesie Gallicane, VIII die martii.* — G, f. 196 v°. — J, f. 1 r°-7 r° : *Sermo factus in prima dominica Quadragesime per dominum Rothomagensem cardinalem.* — K, f. 38 r°-47 v° : *Sermo in dominica prima Quadragesime.*— Des documents indiquent la présence de Pierre Roger en Avignon dès le mois de février 1332 (Schäfer, *Die Ausgabe der apostolischen Kammer unter Johann XXII*, Paderborn, 1911, p. 116 et E. Déprez, *Les préliminaires de la Guerre de Cent Ans*, Paris, 1902, p. 85-86).

24. — *Leonem et ursum.* — A, f. 404 r°-408 r° : *Sermo factus per dominum Clementem in sepultura domini Neapoleonis Ursini cardinalis.* — B, f. 254 v°-258 v° : *Sermo factus per r. in Christo p. d. Petrum cardinalem Rothomagensem tituli s. Nerei et Achillei in domo M. Avinionensium in sepultura d. N. c. in festo Annuntiationis die lune post Ramos palmarum anno Domini MCCCXLII.* — E, f. 104 v°-107 v° : *Sermo ejusdem factus in exequiis domini N. d. c. 1342, in die Annuntiationis b. Virginis, que fuit XXV dies martii et erat feria secunda post Palmas pro illo anno, nunc pape Clementis VI.* — J, f. 69 r°-72 v° : *Sermo quem fecit dominus Petrus Rothomagensis cardinalis in domo fratrum Minorum in die sepultura domini N. c. coram clero et dominis cardinalibus.* —

O, f. 53 v°-54 v°. — P. — Des extraits du panégyrique existent dans Baluze, éd. citée, t. II, p. 71.

25. — *Letabitur justus.* — A, f. 481 v°-487 v° : *Sermo factus per d. Clementem in die beati Stephani prothomartiris.*

26. — *Nephtalim cervus emissus.* — A, f. 162 r°-169 v° : *Sermo in die beati Augustini.* — B, f. 15 r°-22 r° : *Sequitur sermo in solennitate festi s. A. episcopi et confessoris.* — E, f. 133 r°-137 r° : *Sermo de s. A. factus in domo fratrum eremitarum O. S. A. per reverendum in Christo patrem dominum cardinalem Rothomagensem pro nunc papam Clementem VI.* — J, f. 47 r°-52 r° : *Sermo factus per r. p. d... Rothomagensem cardinalem in festo b. A. in domo Augustinorum Avinionensium anno XL primo*, c'est-à-dire le 28 août 1341. — K, f. 77 r°-83 v°. — L, *Sermo factus per r. in Christo p. d. cardinalem Rothomagensem in festo b. Augustini in festo Augustinensium Avenionensium anno XLI.*

27. — *Omnis multitudo.* — A, f. 49 v°-51 v° : *Sermo sollempnis in die Omnium Sanctorum.* — K, f. 245 v°-247 v° : *Sermo de Omnibus Sanctis.* — Serait-ce le sermon que Clément VI prononça en 1352 dans la nouvelle chapelle qu'il fit construire et auquel deux de ses biographes font allusion ? (Baluze, éd. citée, t. I, p. 271 et 288 et L. H. Labande, *Le palais des Papes*, Aix, 1925, t. I, p. 76).

28. — *Ortus est sol.* — A, f. 334 r°-336 v° : *Sermo factus per d. Clementem p. VI in die nativitatis Domini.* — B, f. 252 v°-254 v°. - K, f. 194 r°-196 r° : *Sermo de nativitate Domini.*

29. — *Principes populorum.* — A, f. 126 r°-133 v° : *Sermo in die beatorum Petri et Pauli apostolorum per cardinalem Rothomagensem factus.* — B, f. 22 r°-29 r° : *Sermo in festo s. apost. P. et P.* — H, f. 36 v°-40 v° : *Sermo factus in die apost. P. et P. per eumdem dominum cardinalem Rothomagensem.* — J, f. 43 r°-47 v° : *Sermo quem fecit dominus Rothomagensis coram papa et collegio in die apost. P. et P.* — K, f. 1 r°- 7 v° : *In festo apost. P. et P. coram papa et toto collegio.* — L, *Sermo factus die apostolorum P. et P. anno Domini XXXIX per d. Petrum Rogerii cardinalem Rothomagensem coram domino papa Benedicto XII et dominis cardinalibus.*

30. — *Proposito sibi gaudio.* — A, f. 251 r°-257 r° : *Sermo factus per d. Clementem in festo b. Andree apostoli.* — B, f. 117 r°-122 v° : *Sequitur sermo in solemnitate s. Andree apostoli* . — D, f. 72 v°-76 v° : *Sermo de s. Andrea.* — H, f. 55 v°-58 r° : *Sermo de s. Andrea factus Parisius in domo Minorum.* — K, f. 233 r°-239 r° : *Sermo*

de s. Andrea. — L, *Sermo universitati Parisiensi prima dominica Adventus, que fuit in festo s. Andree, anno Domini MCCCXXXVII factus per dominum Clementem* ; l'indication chronologique est exacte, mais en 1337 Pierre Roger n'était qu'archevêque de Rouen.

31. — *Quasi flos egredietur.* — A, f. 153 v°-162 r° : *Sermo in die nativitatis B. M. V. gloriose.* — B, f. 134 r°-141 r° : *Sermo in nativitate B. M. V.* — D, f. 135 v°-140 v° : *Sermo in festo n. B. M. V.* — E, f. 72 r°-75 v° : *Sermo quem feci ego Petrus Rothomagensis archiepiscopus in presentia domini nostri pape et dominorum cardinalium in die nativitatis B. M. V., anno 1332*, c'est-à-dire le 8 septembre. — J, f. 11 r°-15 v° : *Sermo de nativitate B. M. V. per dominum Rothomagensem factus.* — K, f. 19 v°-27 r° : *Sermo de nativitate B. M. V.* — L, *Sermo factus per Petrum archiepiscopum Rothomagensem in presentia domini nostri pape et d. cardinalium in die N. B. M. V. anno MCCCXXXII.* — Munich, bibliothèque de l'État, ms. 8826, f. 273 r°. — Sur la présence de Pierre Roger en Avignon, voir *supra*, p.

32. — *Quis putas puer iste.* — A, f. 117 v°-126 r° : *Sermo factus per d. Clementem p. VI in die beati Johannis Baptiste.* — B, f. 44 r°-51 r° : *Sermo in festivitate s. J. B.* — E, f. 100 v°-102 v° : *In nativitate s. J. B. archiepiscopus Rothomagensis.* — K, f. 91 r°-101 r° : *Sermo in nativitate s. J. B.* — Bruxelles, ms. 3480, f. 327 v°-332 v° : *Explicit sermo domini Rothomagensis de beato J. B.* — L, *Sermo factus a domino Petro archiepiscopo Rothomagensi coram domino nostro papa et dominis cardinalibus in ipsius domini pape capella in festo nativitatis b. J. B. anno Domini MCCCXXXIII.*

33. — *Respice in faciem Christi.* — A, f. 272 r°-284 r° : *Sermo factus per s. p. et d. n. Clementem p. VI in die veneris sancta pontificatus sui anno VIII^c^*, c'est-à-dire le 26 mars 1350.

34. — *Sic currite ut comprehendatis.* — A, f. 52 r°-59 v° : *Sermo factus per d. Clementem p. VI in Dominica prima Septuagesime.* — B, f. 179 5°-187 r° : *Sermo Dominice septuagesime.* — H, f. 75 r°-78 r° : *Dominica in Septuagesima sermo.* Ce sermon est attribué au cardinal de Rouen (f. 78 r°). — K, f. 109 v°-117 v°.

35. — *Signum magnum.* — A, f. 387 v°-397 v° : *Sermo quem fecit dominus Petrus Rogerii, cardinalis Rotomagensis, in capella pape in die Epiphanie anno Domini 1[3]42.* — E, f. 80 r°-91 v° : *De Epiphania Domini sermo domini Petri cardinalis Rothomagensis, postea pape.* — J, f. 55 v°-64 r° : *Sermo quem fecit d. P. R. cardinalis*

in capella domini pape coram papa et collegio in festo Epiphanie. — K, f. 254 v° : *Sermo in Epiphania.*

36. — *Sol illuminans per omnia.* — A, f. 139 r°-147 v° : *Sermo factus in die beati Augustini.* — B, f. 51 r°-59 r° : *Sermo in festivitate s. A.* — H, f. 67 v°-70 v° : *Sermo s. A* ; ce sermon est attribué au cardinal de Rouen (f. 78 r°). — K, f. 117 v°-125 v° : *In festo s. A.* — R, f. 21 v° : *Incipit sermo factus per reverendum magistrum Petrum Rogerii factus in festo s. Augustini.*

37. — *Sufficiat vobis.* — A, f. 41 v°-49 v° : *Sermo factus per d. Clementem in festo Omnium Sanctorum pontificatus sui anno primo,* c'est-à-dire le 1er novembre 1342. — B, f. 29 r°-36 v° : *Sermo in festivitate O. S.* — D, f. 111 r°-116 v°. — E, f. 121 r°-124 r° : *Sermo factus per Clementem p. VI in festo O. S. pontificatus nostri anno primo, videlicet XLII.*

38. — *Sunt eunuchi.* — A, f. 133 v°-139 r° : *Sermo factus in festo beatorum Nerei et Achillei martirum.* — B, f. 10 r°-15 r° : *Sermo in festo s. m. N. et A.* — H, f. 34 v°-36 v° : *Sermo factus per reverendum patrem d. cardinalem Rothomagensem in die tituli sui sanctorum N. et A. anno Domini 1340,* c'est-à-dire le 12 mai. — J, f. 15 v°-18 v° : *Sermo in festo s. m. N. et A. factus per d. Rothomagensem c. in die martirii sui.* — K, f. 27 r°-32 v° : *Sermo in festo s. N. et A.*

39. — *Talis decebat ut esset.* — A, f. 284 v°-290 v° : *Sermo factus per d. Clementem in die beati Nicholai.* — B, f. 106 r°-111 r° : *Sequitur sermo in solemnitate s. Nicholai episcopi et confessoris.* — D, f. 76 v°-80 v°. — H, f. 46 r°-48 v° : *Sermo beati Nicholai quem fecit cardinalis Rothomagensis, quando fuit abbas Fiscannensis in domo Minorum universitatis Parisiensis.* Ce sermon a donc été prononcé le 6 décembre 1326 ou 1327. — K, f. 176 v°-182 v° : *Sermo de s. N.* — L et R, f. 7 r° : *Sermo magistri Petri Rogerii de sancto Nicholao.*

40. — *Tempus tribulationis.* — A, f. 244 r°-247 v° : *Sermo factus in sepultura domini Jacobi Gaytani.* — B, f. 229 r°-232 r° : *Sermo in morte domini Jacobi Gaitani cardinalis.* — E, f. 103 r°-104 v° : *Sermo factus in morte Jacobi Gaytani tituli S. Georgii diaconi cardinalis per d. Petrum tit. SS. Nerei et Achillei presb. card., pro nunc papam Clementem VI.* — O, f. 38 r°-39 r°. — Trèves, bibliothèque du séminaire, ms. 58, f. 5 r° : *Sermo in sepultura domini Jacobi Galetani.* — Les sources vaticanes placent la mort du car-

dinal le 23 juin 1341 (J. M. Vidal, *Lettres communes de Benoît XII*, Paris, 1906, t. II, p. 434).

41. — *Testimonium perhibuit.* — A, f. 343 v°-359 r° : *Sermo factus per dominum Clementem p. VI in die b. Joannis evangeliste.* — C, f. 126 r°-150 v° : *Sermo factus per s. p. ac d. n. d. Clementem p. VI die b. J. e. pontificatus sui anno IV°*, c'est-à-dire le 27 décembre 1345. — K, f. 211 r°-226 r°. — L : *Sermo factus... anno I°*, c'est-à-dire le 27 décembre 1342.

42. — *Totus mons.* — A, f. 213 r°-222 v° : *Sermo in festo b. Martini episcopi.* — B. f. 97 v°-106 r° : *Sermo in solemnitate s. M. episcopi et confessoris.* — H, f. 51 v°-55 v° : *Sermo de beato Martino quem fecit in domo Minorum in universitate Parisiensi.* — K, f. 167 v°-176 v°.

43. — *Tu es qui venturus es.* — A, f. 108 v°-117 v° : *Sermo quem fecit dominus Petrus archiepiscopus Rothomagensis dominica secunda Adventus factus.* — B, f. 154-v°163 v° : *Sermo in secunda dominica de Adventu* ; puis après l'invocation à la Vierge Marie on lit : *Sermo quem feci ego Petrus Rothomagensis archiepiscopus universitati in domo Predicatorum tertia* (lege secunda) *dominica adventus anno Domini 1333*, c'est-à-dire le 12 décembre. — D, f. 19 r°-24 v° : *Sermo Dominica tertia* (sic) *adventus Domini.* — K, f. 101 r°-109 v°. Des extraits de ce sermon ont été imprimés par Alva, *Radii solis*, col. 689. — Il faut reporter le sermon au 5 décembre 1333.

44. — *Tulerunt illum in Jherusalem.* — A, f. 512 r°-521 r° : *Sermo factus per s. p. et d. n. d. Clementem p. VI in die purificationis B. M. V.* — B, f. 1 r°-10 r° : *Sequitur sermo in solemnitate purif. B. M. semper V. per d. Clementem p. VI.* — I, f. 10 r° : *Sermo factus per r. p. d. cardinalem Rothomagensem coram d. n. papa die purificationis B. V. M. MCCCXLI*, c'est-à-dire le 2 février. — K, f. 132 v°-141 v°.

45. — *Veni de Libano.* — A, f. 380 r°-387 v° : *Sermo factus per d. Clementem VI in die assumptionis B. M. semper V.* — B, f. 122 v°-129 r° : *Sequitur sermo in solemnitate Assumptionis B. M.* — D, f. 131 r°-135 v°. — H, f. 65 r°-67 v° : *Sermo de a. B. M. V.* Ce sermon est attribué au cardinal de Rouen (p. 78 r°). — K, f. 239 r°-245 r°. — R, f. 13 r° : *Sermo magistri Petri Rogerii.*

46. — *Vestitus erat veste aspersa.* — A, f. 408 r°-416 r° : *Sermo factus per d. Clementem in die circumcisionis Domini.* — B, f. 258 v°-262 r° : *Sermo in festo circumcisionis Domini.* — E, f. 115 r°-120 r°. — K, f. 196 r°-205 v° : *Sermo de nativitate* (?) *Christi.* L'erreur

s'explique, parce que Pierre Roger fait dès le début allusion à un sermon de Fulgence sur la nativité du Christ.

47. — *Vidimus stellam.* — A, f. 553 v°-561 v° : *Sermo factus per d. Clementem p. VI in die Epiphanie.*

48. — *Vir Dei es tu.* — A, f. 193 r°-201 v° : *Sermo in die beati Thome de Aquino.* — B, f. 79 r-081 v° : *Sermo in festo s. T. de Aquino* ; et 212 r°-220 r° : *Sermo in solemnitate festi s. T. de A. confessoris O. F. P.* — K, f. 148 v°-156 r° : *Pro s. Thoma de ordine Predicatorum.*

II

CLASSEMENT DES DISCOURS DE CLÉMENT VI

49. — *Accingimini et estote filii.* — A, f. 308 v°-314 r° : *Sermo factus per dominum Clementem papam VI in die Cinerum.* — B, f. 242 v°-247 v° : *Sermo pro guerra indicenda.* — K, f. 189 r°-194 r° : *Sermo... pro rege Francie ad confortandum gentes armorum contra Anglicos.* — P. — Les historiens s'accordent à reporter ce discours à la fin de l'année 1339 ou au début de 1340, contrairement au chroniqueur Mathias de Neuenburg (éd. A. Hofmeister, Berlin, 1924, t. I, p. 188) qui le fait tenir à Paris, devant les rois de France et de Bohême, par Pierre Roger durant son archiépiscopat à Rouen. L'orateur, parlant de la confiscation du duché d'Aquitaine (24 mai 1337) et de l'alliance d'Édouard III avec Louis de Bavière (26 août 1337) comme de faits récents, les dires du chroniqueur paraissent plus probables, d'autant mieux que les documents ne s'opposent pas à la présence de Jean l'Aveugle à Paris, en 1337 et 1338. Voir sur les événements E. Déprez, *Les préliminaires de la guerre de Cent Ans*, Paris, 1902, p. 151 et 154. — Des extraits du discours ont été publiés par C. Müller, *Der Kampf Ludwigs des Baiern mit der römischen Curie*, Tübingen, 1880, t. II, p. 361-363 et S. Baluze, *Vitae paparum Avenionensium*, éd. citée, t. II, p. 303-305.

50. — *Assumpsi michi.* — A, f. 523 v°-526 r° : *Collatio facta per d. Clementem p. VI quando creati fuerunt cardinales Attrabatensis et Lemovicensis.* Ce discours dut avoir lieu le 19 mai 1344, date de la promotion cardinalice qui comprit Pierre Bertrand, junior, évêque d'Arras, et Nicolas de Besse, évêque de Limoges ; cfr. Eubel, *Hierarchia*, t. I, p. 18 ; Baluze, *op. cit.*, t. II, p. 378, 380-382.

51. — *Atrium quod est foris.* — A, f. 63 r°-68 r° : *Collatio facta per d. Clementem p. VI in die Jovis sancta in publicatione prosessuum contra Bavarum, pontificatus sui anno primo*, c'est-à-dire le 10 avril 1343. — E, f. 138 r°-140 r° : *Sermo factus per d. Clementem VI in die ceneDomini summo mane in publico annoDomini MCCCXLIII.* — Venise, Bibliothèque Saint-Marc, Cl. VIII, cod. 122, XVIII^e siècle ; f. 225 r°-237 r° : *Collatio facta in dei Cene contra Bavarum.* — N, p. 488 : *Collatio Clementis p. VI de Bawaro Ludewico in die Cene a. D. MCCCXLIII.* — P. — Voir des extraits dans C. Höfler, *Aus Avignon*, dans *Abhandlungen der Königlichen böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften*, 1869, t. II, p. 20.

52. — *Benedictione justorum.* — A, f. 551 r°-553 v° : *Collatio facta per d. Clementem p. VI in erectione ecclesie Pragensis in metropolitanam et aliarum duarum civitatum.* — D, f. 150 r°-151 v° : *Sequitur collatio in erectione civitatis Pragensis in metropolim et aliarum duarum villarum in civitates, unius in Bohemia, alterius in Hyspania, quam ceperat rex Castelle Alphonsus, vocata Algisilla, anno II° pontificatus nostri, ultima die aprilis*, c'est-à-dire le 30 avril 1344, date qui concorde avec celle de la bulle d'érection (L. Klickman, *Acta Clementis VI*, Prague, 1903 et Rinaldi, *Annales ecclesiastici*, ad annum 1343, § 37 et 1344, § 52). — P ; *Collatio...* comme D. — Q : Schunk, *Beiträge zur Mainzer Geschichte*, Francfort, 1788, t. I, p. 405, a reproduit le texte de ce manuscrit. — Voir des extraits dans M. Denis, *Codices manuscripti theologici bibliothecae Vindoboniensis*, Vienne, 1795, t. I^3, col. 2749-2751 et Baluze, éd. citée, t. II, p. 388-389.

53. — *Convertet Deus spiritum.* — A, f. 458 r°-463 v° : *Collatio facta per d. Clementem p. VI in reconsiliatione archiepiscopi Mediolanensis.* La bulle qui lève les peines ecclésiastiques prononcées contre Giovanni Visconti portant la date du 27 avril 1352 (A. Theiner, *Codex diplomaticus Dominii temporalis Sanctae Sedis*, Rome, 1861, t. II, doc. 220), le discours de Clément VI doit avoir été prononcé vers cette date.

54. — *Data est in corona.* — B, f. 277 r°-279 v° : *Sermo de eodem, videlicet in coronatione Ludovici super dominium insularum Fortunatarum.* — Le couronnement eut lieu le 28 novembre 1344 (Rinaldi, *Annales ecclesiastici, ad annum* 1344, § 45-47).

55. — *De radice colubri.* — A, f. 542 v°-545 v° : *Collatio facta per d. Clementem p. VI in recitatione processuum contra archiepiscopum Mediolanensem.* Ce discours doit remonter sans doute au

mois de novembre 1350, car la bulle qui publie le procès contre Giovanni Visconti est du 18 (A. Theiner, *op. cit.*, t. II, doc. 202).

56. — *Desidero vos videre.* — A, f. 147 v°-153 v° : *Responsio facta Romanis per dominum Clementem quando concessit indulgentiam generalem Rome in anno L perpetuo duraturam.* — E, f. 158 r°-161 v° : *Incipit responsio facta nunciis seu ambassiatoribus Romanorum per sanctissimum p. et d. n. d. Clementem divina providentia p. VI in civitate Avinionensi anno Domini MCCCXLIII, die XXVII mensis januarii ; quam responsionem ego frater Bernardinus de Urbeveteri, fratrum heremitarum O. S. A., solum audiendo in publico consistorio supradictum summum patrem et dominum nostrum nichil pro tunc scribendo collegi et fideliter reportavi. Proposuit in Christo sanctissimus pater et dominus noster auctoritatem istam, et processit ut inferius ordinatur : Desidero videre vos.* — K, f. 7 v°-14 v° : *Responcio facta nunciis seu ambaxiatoribus Romanorum per Clementem VI Avinioni 27 januarii 1343.* — Tours 94, f. 41 r° : Responcio... voir E. — L : *anno D. MCCCXLIII, die XXVII januarii.* — Un des biographes de Clément VI, qui analyse ce discours, prétend que le pape se surpassa lui-même : « in quo per facundam eloquentiam et profundam scientiam ac habundantiam seu clementiam vicit et transcendit clarissime semetipsum » ; Baluze, éd. citée, t. I, p. 279 ; voir quelques extraits chez le même, t. II, p. 370-371 et 427.

57. — *Dum impleret verbum.* — A, f. 521 r°-523 v° : *Sermo factus per d. Clementem papam VI, quando Dalphinus fuit factus capitaneus passagii contra Thurcos.* — B, f. 279 v°-282 r° : *Sermo factus per d. C. p. VI super coronatione et missione Delphini.* — Ce discours fut prononcé sans doute le 26 mai 1345, date à laquelle Humbert II, dauphin de Viennois, reçut le titre de capitaine général du Saint-Siège (J. Gay, *Le pape Clément VI et les affaires d'Orient*, Paris, 1904, p. 63).

58. — *Dum judicatur exeat.* — A, f. 367 v°-374 v° : *Collatio facta per d. Clementem p. VI in depositione Henrici archiepiscopi Maguntini.* — L : *Collatio in depositione Henrici archiepiscopi Maguntini die VII aprilis anno IV°*, c'est-à-dire 1346, date qui concorde avec celle que donnent d'autres documents (Zeumer et Salomon, *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum*, t. VIII, n. 7, p. 8). — Q : même datation. Schunk *(op. cit.*, t. II, p. 353) a publié le sermon d'après ce manuscrit

59. — *Egrediebatur et intrabat.* — A, f. 420 r°-424 r° : *Collatio*

quem fecit d. Clemens in reditu Aymerici tituli S. Martini in montibus presbyteri cardinalis, legati in Ytalia et in regno Sicilie, die V septembris pontificatus sui anno IV°, c'est-à-dire 1345. — B, f. 282 r°-285 r° : *De regressu legati.* — P. — Il s'agit ici du cardinal Aymeric de Châtelus (Baluze, éd. citée, t. II, p. 348-352, où l'on trouvera quelques courts extraits du discours).

60. — *Et iste bonus est nuncius.* — A, f. 68 r°-70 r° : *Collatio facta per d. Clementem p. VI in reditu Bernardi tituli Ciriaci, pontificatus sui anno primo.* La date assignée à ce discours est inexacte, car nous savons par d'autres documents que Bernard d'Albi rentra à la curie le 10 septembre 1343, c'est-à-dire durant la seconde année du pontificat (Baluze, éd. citée, t. II, p. 370). — P.

61. — *Faciem suam firmavit.* — A, f. 290 v°-298 v° : *Collatio facta per d. Clementem VI pro passagio faciendo.* — B, f. 141 r°-148 r° : *De passagio regis Francie.* — G, f. 190 r°-196 r° : *Propositio quam feci ego Petrus, Rothomagensis archiepiscopus, nuncius regis Francorum, una cum reverendo patre nostro Joanne, episcopo Norinensi* (lege Morinensi), *et dominis de Avalgorio et Petro Brousselli* (lege Trosselli), *militibus, pro facto passagii transmarini anno Domini 1332 secundum computationem Ecclesie Romane, die mercurii XVIIII die februarii, in concistorio, in presentia domini nostri pape et dominorum cardinalium.* — Ms. latin de la bibliothèque nationale de Paris 2134, f. 128 v° ; même intitulé. — J, f. 18 v°-23 r° : *Sermo quem fecit dominus Rothomagensis coram papa et collegio pro passagio faciendo per regem Francorum illustrem.* — K, f. 70 r°-77 r° : *Sermo super passagio faciendo.* — P. — Baluze (éd. citée, t. II, p. 288-289) a publié quelques extraits. — Sur la présence de Pierre Roger à la cour pontificale voir *supra*, p. .

62. — *Fecit in domo.* — A, f. 444 v°-449 r° : *Collatio facta per d. Clementem p. VI in assumptione dominorum Guillelmi* (lege Helie) *Petragoricensis et Bertrandi Ebredunensis cardinalis ad episcopatus Albanensem et Sabinensem IV die novembris, pontificatus sui anno VII°*, c'est-à-dire en 1348. — Il s'agit des cardinaux Hélie Taleyrand de Périgord et de Bertrand de Déaux.

63. — *Filius noster.* — A, f. 239 r°-242 v° : *Sermo factus per d. Clementem contra archiepiscopum Maguntinum pontificatus suo* (sic) *anno tertio, XV die octobris*, c'est-à-dire en 1344. — B, f. 267 r°-270 v° : *Sermo et thema de suspensione et condempnatione archiepiscopi Maguntini.* — I, f. 13 v°-18 r° : *Sermo factus per d. n. d. Clementem p. VI anno IV in concistorio publico contra Henricum*

archiepiscopum Maguntinum. — P. — Q : *Sermo Clementis VI p. adversus H. a. M.* (Schunk, *op. cit.*, t. II, p. 332, a publié le texte du discours d'après Q, sous la date du 15 octobre 1345). — Vienne, latin 4958, f. 345 r°-350 v°. — Ce discours aurait été prononcé le 17 octobre 1343, en consistoire, d'après des documents des Archives Vaticanes (S. Riezler, *Vatikanische Akten*, Innsbrück, 1891, p. 785, n. 2169).

64. — *Heloy, Heloy.* — A, f. 528 r°-542 v° : *Sermo factus per d. Clementem p. VI in canonizatione s. Yvonis.* — B, f. 310 r°-324 v° : *Collatio facta per d. Clementem p.VI, XVIII die maii pontificatus sui anno V°* (c'est-à-dire 1347), *in recitatione processus domini Yvonis Heloy, quondam presbiteri diocesis Trecorensis.*— Des extraits de ce discours existent dans Baluze *(op. cit.*, t. II, p. 341 et 359) et les *Acta Sanctorum* (mai, t. IV, p. 578 et sq.).

65. — *Hereticum hominem.* — A, f. 374 v°-380 r° : *Collatio facta in Cena Domini pontificatus domini Clementis per ipsum anno IV°* (c'est-à-dire le 13 avril 1346) *in processibus factis contra Bavarum.* — E, f. 142 r°-148 r° : *Collatio facta in processibus factis contra Bavarum in Cena Domini XIII die aprilis anno IV°.* — N, p. 492. — P et Q. — Höfler *(Aus Avignon*, p. 18) a donné des extraits du discours d'après N et Schunk *(op.cit.*, t. II, p. 341) l'a imprimé intégralement d'après Q; voir des extraits dans Baluze, éd. citée, t. II, p. 371.

66. — *Hii sunt viri.* — A, f. 449 r°-454 r° : *Collatio facta per d. Clementem p. VI in reditu dominorum cardinalium Tusculani et Claromontani de Francia pontificatus sui anno VI^e.* — Il s'agit des cardinaux Annibal de Ceccano et Étienne Aubert.

67. — *Homo quidam nobilis.* — A, f. 440 v°-444 v° : *Collatio facta per s. p. et d. d. Clementem p. VI in regressu cardinalis Bononie de legatione Ungarie et Lumbardie pontificatus sui anno IX°.* Le retour de Guy de Boulogne eut lieu le 7 juin 1350 (Eubel, *op. cit.*,t. I, p. 18 et Baluze, éd. citée, t. II, p. 345).

68. — *Ibant et revertebantur.* — A, f. 60 r°-63 r° : *Collatio facta per d. Clementem p.VI in reditu cardinalis Penestrini et Tusculani de Francia factis treugis.* — K, f. 207 v°-211 r° :*Arenga in regressu cardinalium regredientium de legatione.* — P.— Les cardinaux Pierre des Prez et Annibal de Ceccano, dont il s'agit ici,revinrent à la cour vers le mois de janvier 1343 (Rinaldi, *op. cit.*,ad annum 1343, §. 24).

69. — *Legatus fidelis.* — A, f. 434 v°-440 r° : *Collatio facta per*

d. Clementem p. VI in reditu cardinalis Ebredunensis legati die XVII novembris pontificatus sui anno VII, c'est-à-dire 1348 ; cette date est également donnée par des sources vaticanes (Eubel, *op. cit.*, t. I, p. 17).

70. — *Loquere tu.* — A, f. 526 r°-528 r° : *Collatio facta per d. Clementem p. VI quando dominus Lemovicensis cardinalis recepit capellum.* — Nicolas de Besse entra à la cour pontificale le 1er juin 1344 (Eubel, *op. cit.*, t. I, p. 18), c'est donc vers cette époque que se place ce discours.

71. — *Nolite errare.* — A, f. 359 r°-361 r° : *Collatio facta per nos Clementem p. VI, quando procuratores Bavari submiserunt statum, personam et res et bona ad oscula pedum beatorum.* — P. — Nous possédons la procuration délivrée par Louis de Bavière à ses délégués le 18 septembre 1343 et une bulle de Clément VI, datée du 2 mai 1344, annonçant le retour de ces derniers (S. Riezler, *Vatikanische Akten*, n. 2167 et 2183). Le ms. 94 de Tours, f. 51 r°, qui contient le discours, fournit la date suivante : *Receptio fratris Bernardini de Urbevetere f. h. O. S. A., anno Domini MCCCXLIV, die XVI mensis januarii, coram sanctissimo in Christo patre et domino domino Clemente.* — N, p. 497, contient la même relation : *Relatio fratris Bernardi de consistorio publico Clementis p. VI die 16 januarii 1344.* — Des extraits de ce discours sont dans Baluze, éd. citée, t. II, p. 423 et C. Höfler, *Aus Avignon*, p. 22.

72. — *Obsecro vos ego.* — A, f. 242 v°-244 v° : *Collatio facta per d. Clementem, quando dominus Guillelmus Judicis cardinalis venit.* — K, f. 205 v°-207 v° : *Arrenga pro nepote cardinali.* — D'après des sources vaticanes Guillaume de la Jugie entra à la cour pontificale le 12 octobre 1342 (Eubel, *op. cit.*, t. I, p. 18). Baluze a publié quelques lignes de ce discours (éd. citée, t. II, p. 365).

73. — *Quia dominus Petrus de Cuheriis.* — J, f. 23 r°-29 r° : *Sermo quem fecit dominus Rothomagensis cardinalis coram rege Francie et ejus consilio volente auferre jurisdictionem viris ecclesiasticis*, — K, f. 52 r°-60 v° : même titre. — Bibliothèque nationale de Paris, n. acq. latine 198, f. 96 r°-107 r° : *Responsio ad propositionem factam contra Ecclesiam Parisius super jurisdictione ecclesiastica.* — A, f. 328 v°-334 v° : *Sermo factus per d. Clementem quando passagium fuit concessum coram prelatis Parisius.* Incipit : *Deum timete, regem honorificate.* Ce discours, dont l'intitulé est inexact, ne contient pas le début qui résume celui de P. de Cuignières. — B, f. 247 v°-252 v° : *Responsio pro prelatis regi Fran-*

cie super petitione subsidii ; même incipit que A. — Un fragment existe aussi dans le ms. 404 de Tours, f. 201 r°-218 r°. — P a le même incipit que A. — Pierre Roger a prononcé ce discours le 22 décembre 1329, à Vincennes ; le texte a passé dans le *Libellus* de Pierre Bertrand *super juridictione ecclesiastica et temporali*. La meilleure édition est celle de Pithou : *Les Libertés de l'Église Gallicane*, éd. Durand de Maillane, Paris, 1771, t. III, p. 460-479 (Voir O. Martin, *L'assemblée de Vincennes de 1329*, Paris, 1909, p. 52-64).

74. — *Salomon sedebit.* — A, f. 424 r°-434 v° : *Collatio facta per s. p. et d. d. Clementem p. VI in approbatione domini Karoli in regem Romanorum electi die VI mensis novembris pontificatus sui anno V°*, c'est-à-dire 1346. — B, f. 232 r°-243 r° : même titre. — D, f. 142 v°-150 r° : *Collatio facta per d. C. p. VI in approbatione Karoli in regem Romanorum electi die lune VI mensis novembris anno Domini 1346 pontificatus nostri anno V°*. — Kremmunster, Codex 4, f. 216 v°-228 v°. — O, f. 54 v°-58 r°. — P, incomplet. — La meilleure édition de ce discours a été donnée par Zeumer et Salomon dans les *Monumenta Germaniae*, Legum, sectio IV, *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum*, Hannovre, 1926, t. VIII, n. 100, p. 143-163 (voir là-même l'indication d'autres manuscrits et Baluze, éd. citée, t. II, p. 372-373).

75. — *Sanctissime Pater et domine.* — A, f. 298 v°-308 v° et 495 v°-505 v°. — B, f. 220 r°-229 r° : *Sermo super passagio Terre Sancte.* — H, f. 1 r°-3 r° : *Propositio facta in indictione passagii generalis per me Petrum Rogerii, archiepiscopum Rotomagensem, nuncium domini regis Francie, in presentia domini nostri pape et dominorum cardinalium in publico consistorio XVI die julii anno Domini MCCCXXXIII.* — J, f. 29 r°-34 v° : *Sermo seu propositio facta de indictione passagii per dominum Rothomagensem, nuncium d. r. Franchorum, in p. d. n. p. et d. c. in consistorio publico XVI die julii a. D. MCCCXXXIII.* — K, f. 60 v°-70 r° : *Sermo seu propositio facta de indictione passagii generalis.* — L : *Propositio facta in indictione passagii generalis per dominum Petrum* ; le reste comme H. — A la suite de ce discours Philippe VI fut nommé capitaine général de la croisade le 26 juillet 1333 (E. Déprez, *Les préliminaires de la Guerre de Cent ans*, Paris, 1902, p. 105). Divers documents prouvent la présence de Pierre Roger en Avignon à partir de février 1333 (*Ut s.*, p. 89).

76. — *Sicut frigus nivis.* — A, f. 247 v°-251 r° : *Collatio facta*

per d. Clementem quando venit dominus cardinalis Albus de Ytalia. — P.-Le cardinal Guillaume Court, dont il s'agit ici, revint à la cour pontificale le 30 octobre 1343 (Eubel, *op. cit.*, t. I, p. 17). Baluze a publié des extraits de ce discours (éd. citée, t. II, p. 367).

77. — *Super montem excelsum.* — A, f. 454 r°-457 v° : *Collatio facta per nos Clementem p. VI in promotione Guillelmi tituli Sanctorum Quatuor Coronatorum presbyteri cardinalis ad episcopatum Tusculanum die lune XXV octobris pontificatus nostri anno IX°*, c'est-à-dire 1350. Eubel *(op. cit.*, t. I, p. 17) donne la date du 18 décembre, mais d'après Ughelli qui n'est pas toujours sûr.

78. — *Te faciam principem.* — A, f. 336 v°-343 v° : *Collatio facta per d. Clementem in creatione principis terre Fortunate.* — B, f. 270 v°-277 r° : *Sequitur sermo per d. Clementem p. VI factus super creatione p. t. F.* — C, f. 119 r°-123 r° : *Collatio f. per d. C. p. quando constituit Ludovicum de Yspania principem insularum Fortunatarum.* — D, f. 151 v°-156 r°. — E, f. 150 r°-154 r°. — G, f. 185 r°-189 v°. — P. — La donation eut lieu le 15 novembre 1344 (Rinaldi, *Annales ecclesiastici, ad annum* 1344, § 39-43). — Quelques extraits de ce discours existent dans Denis, *op. cit.*, t. I[3], col. 2751-2752, et Baluze, éd. citée, t. II, p. 428.

79. — *Videntibus illis.* — A, f. 416 r°-420 v° : *Collatio de creatione et adventu Petri Rogerii diaconi cardinalis in octava Ascensionis Domini anno VII°*, c'est-à-dire le 5 juin 1348, date qu'indique également Eubel, *op. cit.*, t. I, p. 18. Un biographe du pape a connu ce discours (Baluze, *éd. citée*, t. I, p. 269).

80. — *Vox sanguinis fratris.* — A, f. 361 r°-367 r° : *Collatio facta quando fuerunt processus contra interfectores domini Andree regis Sicilie.* — C, f. 103 r°-108 r° : *Collatio facta per s. p. ac d. n. d. Clementem p. VI quando fecit processus contra interfectores Andree, regis Sicilie, die prima mensis februarii pontificatus sui anno IV°*, c'est-à-dire 1346. — D, f. 156 r°-160 v° et P : mêmes titres que dans C. — O, f. 77 v°-80 r°. Gattico *(Acta selecta caeremoniarum S. R. E.*, Rome, 1753, t. I, p. 50) a imprimé ce passage tiré du ms. Vatican 4737 : *Sciendum quod in die mercurii prima mensis februarii pontificatus d. Cl. p. VI a. IV° ipse dominus papa fecit quosdam processus generales praesentibus cardinalibus et in publico contra interfectores bonae memoriae domini Andree Siciliae regis illustris.* — Des extraits du discours existent dans Baluze, éd. citée, t. II, p. 368-369. — Un biographe de Clément VI a connu ce discours (Baluze, éd. citée, t. I, p. 265).

III.

DATATION DES SERMONS ET DISCOURS DE CLÉMENT VI.

Les indications fournies par les manuscrits nous ont servi à dater la plupart des sermons et des discours prononcés par Pierre Roger. Cependant toutes ne méritent pas confiance ; certaines, on l'a vu, se contredisent ; d'autres manquent de précision et par là-même peuvent engendrer des méprises regrettables [1]. Ainsi A attribue au pape ce qui est le fait du cardinal ou de l'archevêque de Rouen, ou de l'abbé de Fécamp (voir n. 6, 30, 39, 44) ; de même H et K assignent, à tort, à tout le recueil des pièces qu'ils contiennent, l'époque du cardinalat. Cela admis, il n'en reste pas moins possible de délimiter quelque peu le champ de l'activité oratoire de Pierre Roger. A une époque postérieure à l'obtention du doctorat en théologie et antérieure à son abbatiat à Fécamp, c'est-à-dire après le 23 mai 1323 et avant le 23 juin 1326, se placeraient trois sermons (n. 5, 12 et 19). Durant son abbatiat même, Pierre Roger prononça un seul sermon (n. 39), pendant son archiépiscopat à Sens un discours (n. 73), après son transfert a Rouen huit (. 23, 30, 31, 32, 43, 49, 61, 75), auxquels il convient peut-être d'adjoindre deux unités (n. 10 et 42). Onze remontent au temps du cardinalat (n. 3, 6, 8, 9, 24, 26, 29, 35, 38, 40, 44) et quarante-quatre au temps de son pontificat (n. 1, 2, 7, 11, 16 à 18, 21, 25, 27, 28, 33, 37, 41, 46, 47, 50 à 60, 62 à 72, 74, 78 à 80). Il reste des doutes à propos de certains sur lesquels les manuscrits renseignent contradictoirement (n. 4, 14, 15, 22, 34, 36, 45). Enfin trois sont dépourvus de données chronologiques (n. 13, 20, 48) ; toutefois, certaines expressions usitées dans l'un d'eux (n. 13), telles que « nos clerici et religiosi », laissent supposer qu'il reonte à une époque où l'orateur n'avait pas encore reçu l'onction épiscopale.

Les résultats ressortant de notre statistique concordent avec les dires d'un chroniqueur [2] suivant lequel le pape fit « souvent des sermons et des discours excellemment ». Ainsi, Clément VI se plut à donner libre cours à son éloquence durant son pontificat. C'est lui qui, d'après son propre témoignage [3] et celui d'un ano-

1. Nous ne suivrons pas généralement A dont un grand nombre de mentions sont certainement erronées.

2. BALUZE, éd. citée, t. I, p. 259-260.

3. « Audivimus quod in regressu legati vel nuncii non fuit alias tales collationes

nyme [1], introduisit l'usage de souhaiter la bienvenue,en consistoire, aux nonces ou légats, lors de leur retour à la cour romaine, après avoir accompli leurs lointaines missions.

Bien que le nombre des sermons, panégyriques et discours qui nous aient été conservés — en tout quatre-vingt — soit respectable, il semble pourtant que nous soyons loin d'en posséder l'ensemble complet. Un des continuateurs de Guillaume de Nangis rapporte en effet que Pierre Roger prêcha la croisade près Saint-Germain-des-Prés, le 1er octobre 1333 [2], et Mathias de Neuenburg qu'il prit la parole lors de son élection au trône pontifical [3].

Quoi qu'il en soit, l'œuvre oratoire du prélat et du cardinal, telle qu'elle se présente actuellement à nous, explique en partie pourquoi les regards du Sacré-Collège se tournèrent, en 1342, vers Pierre Roger, lorsqu'il fallut pourvoir à la vacance du Saint-Siège. Sa renommée, comme prédicateur, ainsi que l'insinue un de ses biographes [4], non moins que ses autres mérites et ses qualités diplomatiques, le désignèrent tout naturellement aux suffrages unanimes de ses pairs.

IV.

PARTICULARITÉS DE L'ŒUVRE ORATOIRE DE CLÉMENT VI

Nous ne possédons nullement les sermons et discours de Clément VI dans leur teneur intégrale ; nous n'avons le plus souvent sous les yeux que des schèmes, mais très développés. Sont-ce des brouillons émanés de l'auteur même ou des résumés écrits par un clerc de l'auditoire ? Il n'y a pas de doute à l'égard de certains

fieri consuetum, licet dominus Benedictus in regressu cardinalium Yspani et de Montefaventio et in regressu cardinalium Penestrini et Tusculani » ; A, f. 68 r°.

1. « Dicta namque collatio que fit per papam in adventu nunciorum vel legatorum fuit introducta per dominum Clementem VI, tamen temporibus domini Clementis V et domini Joannis XXII non observabatur » ; Gattico, *Acta selecta ceremoniarum S. R. E.*, p. 71.

2. Éd. H. Géraud, t. II, p. 134-135.

3. Éd. A. Hofmeister, Berlin, 1924, t. I, p. 187-188 : « Hic statim electus sermonem faciens et grates Deo referens, qualiter primo in ditiorem abbatem, postea in meliorem episcopatum, tertio in optimum archiepiscopatum Francie promotus fuerit et has dignitates omnes gravibus reliquerit sarcinis debitorum gravatas et postea ad cardinalatum et postremo ad summam hanc dignitatem pervenerit nutu divino, eo quod priora eum enutrire nequiverant, per ordinem enarravit »; le chroniqueur, hostile à la papauté avignonnaise, persifle ici son personnage.

4. Baluze, *éd. citée*, t. I, p. 275.

discours : un religieux de l'Ordre des ermites de Saint-Augusti du nom de Bernardin et originaire d'Orvieto, s'est vanté d'avo rempli fidèlement la tâche de rapporteur, *reportator*, du moins partir de 1343 [1]. Les harangues *Faciem suam firmavit* et *Sanctissim Pater*, prononcées en 1332 et 1333 à la cour pontificale, paraissen au contraire, être les brouillons mêmes de l'auteur, car les rubriqu qui les annoncent sont rédigées à la première personne [2]. Le caractère diplomatique explique, d'ailleurs, facilement que l'am bassadeur du roi de France ait pesé ses expressions à l'avance.

Quant aux sermons proprement dits, les manuscrits qui l reportent ne nous renseignent pas sur leur mode de rédactio Leur agencement prouve seulement qu'ils ont été destinés à l'usag des prédicateurs et munis de tables bien ordonnées, qui en re daient la consultation facile [3]. Il n'est peut-être pas téméraire d'ajouter que Clément VI surveilla en propre personne le travai car les livres de dépenses de la Chambre Apostolique mentionnen des paiements effectués en 1346 et 1352 à des scribes qui avaien transcrit jusqu'à quarante-sept cahiers de parchemin [4].

En quelle langue s'exprima Clément VI ? Il n'y a pas de dou pour les discours *Accingimini* et *Quia dominus* (n. 49 et 73) qui son encore écrits mi-partie en roman, mi-partie en latin : ce sont de traductions. Quant à ceux qu'il adressa en 1332 et 1333 au pap Jean XXII, ils furent sûrement débités en latin, car le souverai pontife ne comprenait pas le roman [5]. S'il fallait, d'ailleurs, prendr à la lettre le principe énoncé dans un manuscrit [6] du XIII[e] siècle « lingua romana coram clericis saporem suavitatis non habet il n'y aurait qu'à conclure que Pierre Roger employa continuell ment le langage officiel de l'Église, puisque son auditoire ordinai se composa de clercs, de religieux ou de cardinaux, ainsi que l'in diquent les rubriques de la majorité de ses sermons. Du rest

1. Voir *supra*, p. 254.

2. Voir *supra*, p. 255 et 258.

3. Les mss. A et B ont gardé cette disposition.

4. « Pro quodam volumine de sermonibus domini nostri pape in quo sunt XXXV sexterni, tam pro pergamenis, LXXXII flor., V sol., VI den. » (9 juin 1346) « Item sunt scripte tam collationes quam sermones de novo facte per dominu nostrum papam post alios magnos sermones qui sunt in uno magno volumine l librorum ; in quibus quidem collationibus seu sermonibus de novo factis sunt sexterni » (9 novembre 1352) ; F. Ehrle, *op. cit.*, p. 163-165.

5. G. Mollat, *Jean XXII et le parler de l'Isle de France* dans *Annales de Sain Louis-des-Français*, t. VIII (1904), p. 89-91.

6. A. Lecoy de la Marche, *La chaire française au Moyen Age, spécialement a XIII[e] siècle*, Paris, 1886, p. 249.

au cours de ceux-ci, il ne vise pas les laïcs. Les expressions : *persone ecclesiastice, reverendissimi patres, carissimi domini, patres et domini reverendissimi, reverendi patres et domini*, sont d'un emploi fréquent [1] et révèlent par suite la qualité des auditeurs.

Ce n'est pas fortuitement que le silence s'est fait, à partir du XVI[e] siècle, autour des sermons de Clément VI. Ce qui leur avait valu la faveur des siècles précédents devint la cause directe de l'oubli profond dans lequel ils tombèrent. Tous sont, en effet, conçus uniformément sur le même plan, suivant la méthode scolastique la plus stricte. Leur contexture correspond exactement à l'idéal que proposait aux clercs, l'auteur anonyme d'un traité de prédication intitulé *De dilatatione sermonum* [1], à une époque où il fallait suppléer à une absence quasi totale d'inspiration, par des développements essentiellement artificiels. On y lisait en particulier : « Il y a plusieurs manières de dilater le sermon. La première est de substituer une proposition à un nom, ce qui se fait par les définitions, les descriptions, les éclaircissements de toute espèce... Cependant les définitions et descriptions ne doivent pas porter indifféremment sur tous les mots, mais de préférence sur les vices et les vertus, les dons du Saint-Esprit, le libre arbitre, etc... La seconde manière est de diviser le discours... La division la plus simple est la meilleure ; quand elle sera tracée, on prouvera par des autorités qu'elle n'est pas arbitraire ».

Quelques extraits de sermons montreront comment Clément VI réalisa ce programme. Parlant de la Vierge Marie, il la compare à un lis, suivant la tradition. Ce va lui être l'occasion de disserter à propos de cette fleur odoriférante, image de la chasteté, qu'un rien flétrit. Il remarque que sa corolle se compose de six pétales dont chacun symbolise une qualité propre à lui conserver une éclatante blancheur. Les applications morales suivront et seront étayées sur des textes abondants, puisés dans les Saintes Écritures.

« Lilium habet grana aurea et sex folia que conservant grana illa, et integrum redolet, sed manibus confricatum fetet et ideo significat castitatem que Deo et hominibus redolet, si maneat illibata, sed fetet per incontinentiam violata que habet sex folia ipsam

1. Le sermon *Quasi flos* s'adresse exclusivement à des ecclésiastiques. On y lit : « Precipitur ergo personis ecclesiasticis quod floreant quasi lilium quia specialiter debent florere virtute castitatis » ; voir les sermons *Ascende mecum, Docebat eos, Nephtalim, Principes apostolorum, Sunt eunuchi*, etc.

2. Lecoy de la Marche, *op. cit.*, p. 295.

conservantia. Primum est victus sobrietas et ideo corrumpitur per ebrietatem, sicut patet de Loth (Gen. XIX).

Secundum folium est operositas, et ideo corrumpitur per otiositatem (Eccl., XXXIII) : *Multam malitiam docuit occiosita*s et (Hesechiel, XVI) : *Ecce hec fuit iniquitas Sodome saturitas panis et habundantia et otium.*

Tertium folium est cultus seu vestitus asperitas, quia sicut dicit Augustinus : *Sicut caro mollibus ita spiritus duris nutritur.* Hanc blanda alliciunt, hanc aspera exercent, et ideo Johannes volens eam bene servare erat vestitus pilis camelorum et zona pellicea circa lumbos ejus, sicut dicit Mth. (III) et apostolus ad Galatas, (ult.) : *Qui seminant in carne sua de carne metet corruptionem*, etc.

Quartum folium est inhibitio sensuum, et ideo perditur per impudicum aspectum, sicut bene patuit de David (II Reg., XI). Unde Eccl. (IX) : *Averte faciem tuam a muliere corrupta nec circumspicias faciem alienam, propter speciem enim mulieris multi perierunt et ex hoc concupiscentia quasi ignis exardescit.*

Quintum folium est sermonis raritas, corrumpunt enim bonos mores colloquia prava, sicut dicit Apostolus (I[a] ad Corinthios, XV).

Sextum folium est vitatio oportunitatis et persone et loci, et temporis. Oportunitas enim frequenter facit peccare, sicut bene apparuit de Aman, qui corrupit Thamar sororem suam, cum essent soli in conclavi, ut patet (II. Reg., XIII). Unde de istis sex foliis dicit Crisostomus super Mth. : *Hec sunt que incorruptam servant castitatem, sobrietas, victus, operositas, asperitas cultus, inhibitio sensuum, raritas sermonis, vitatio oportunitatis et persone et loci et temporis.* Precipitur ergo personis ecclesiasticis quod floreant quasi lilium quia specialiter debent florere virtute castitatis. Unde Johannes in quarta epistola dicit sic : *Quacumque virtute palleas, quibuscumque operibus niteas, totum trahes per terram si singulo careas castitatis* [1] »

Dans une autre occasion le cardinal Roger avait pris comme thème d'un panégyrique prononcé à Avignon en l'honneur des apôtres Pierre et Paul, les paroles du psalmiste : *Principes populorum congregati sunt cum Deo Abraham* (Ps., XLVI, v. 10), il va en conséquence exposer les raisons diverses qui poussent les disciples à se grouper autour du maître, et il prouvera chacune de ses affirmations par des citations tirées tant de l'Ancien que du Nouveau Testament.

« Videtur michi quod libenter consueverunt congregari disci-

1. Sermon *Quasi flos.*

puli cum magistro propter profectionem scientie acquirendam, amici cum amico propter consolationem mutue benivolentie impendendam, ministri cum domino propter jussionem sue complacentie exequendam, stipendarii cum rege propter remunerationem justitie consequendam, filii cum patre propter portionem hereditarie substantie obtinendam. Et ratio omnium istorum satis patet ; desiderant enim boni discipuli instrui et profici utiliter et sapienter, desiderant veri amici consolari mutuo dulciter et frequenter, desiderant boni ministri jussum domini exequi fideliter et ferventer, desiderant boni stipendiarii remunerari liberaliter et decenter, desiderant filii hereditari nobiliter et potenter. Scriptura enim hoc docet. Propter primum enim dicitur (Eccl., LI) : *Congregate vos in domum discipline* ; propter secundum dicitur (II Mach., IX) quod *congregati sunt amici Jonathe ad ipsum* ; propter tertium dicitur (III Reg., VIII) quod *congregati sunt omnes majores natu insimul cum principibus tribuum ad regem Salomonem ut ipsius jussionem de archa Domini in civitate David deferendam implerent* ; propter quartum dicitur (II Mach., III) quod *ille rex Antiochus congregavit exercitum universi regni sui et apperuit erarium suum et dedit stipendia exercitui* ; propter quintum dicitur (Gen., XLIX) : *Congregamini filii Jacob ad Israhel patrem vestrum.* Modo videtur michi quod isti gloriosi apostoli, principes apostolorum, in ordine ad dictum fuerunt discipuli clarioris splendoris, amici ferventioris ardoris, filii dulcioris amoris, ministri valentioris vigoris, stipendiarii amplioris laboris, filii dulcioris amoris.

Dico primo quod fuerunt discipuli clarioris splendoris. Quis enim discipulus clarioris splendoris esse potuit quam Petrus qui (Mth., XVI) sententiam altissimam de Christo protulit dicens : *Tu es Christus filius Dei vivi*, que sententia tam alta quam profunda fuit quod ex hoc Christus ipsam proferentem beatificavit, columbe filium nominavit, ecclesiam in ipsa sententia fundavit et firmavit et ipsi etiam proferenti claves celi donavit vel se daturum pronunciavit. Unde ibi subjungitur in textu : *Respondens Jhesus dixit : Beatus es Symon, bar Jona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed pater meus qui est in celis.*

Ecce quomodo eum beatificavit et ipsum columbe filium nominat illius, scilicet columbe que super Christum apparuit (Mth., III) : *Illa enim aliquando prophetia, sed Spiritu Sancto inspiranti locuti sunt sancti Dei homines.* Sequuntur in textu : *et ego dico tibi...* Ecce quomodo Christus in ista confessione Ecclesiam fundavit quia tota substantia fidei nostre est in confessione divinitatis

et humanitatis Christi, qui in hac substantia subtiliter continetur [1]. »

Les deux extraits de sermons que nous venons de donner sont typiques. Ils représentent parfaitement le genre de composition chère à Clément VI. Toute son œuvre est conçue sur le même plan. Ses sermons abondent en explications de mots poussées à l'extrême, en applications morales, en divisions et subdivisions subtiles, en raisonnements s'enchaînant harmonieusement et pittoresquement, de sorte à forcer l'attention des auditeurs, voire à la fatiguer à la longue. Mais nos pères ne craignaient point cet inconvénient, et ils admiraient l'ingéniosité du prédicateur. Sans doute ils trouvaient un charme particulier dans les assonances de mots qui sont d'une extrême fréquence chez Clément VI. Le discours prononcé en 1346, à l'occasion de la confirmation de l'élection de Charles de Moravie, comme roi des Romains, en fourmille. Après avoir comparé le prince au roi Salomon, le pape développera les motifs qui militent en faveur des ressemblances à établir entre les deux personnages :

Adequatur enim [Salomoni]
- in magnitudine latrie et devotionis
- in certitudine prudentie et discretionis
- in rectitudine justitie et distributionis
- in teneritudine clementie et compassionis.

Il fera plus : il poussera la flatterie jusqu'à déclarer son ancien élève supérieur au roi d'Israël.

Superatur autem
- in limpitudine scientie et cognitionis
- in plenitudine pecuniarie possessionis,
- in amplitudine familie et ordinationis
- in dulcedine quiete et pacifice gubernationis.

Après quoi seront énumérées les raisons de la supériorité du roi des Romains :

Superans autem commendatur
- in pulchritudine conjugalis continentie et incorruptionis
- in longitudine finalis perseverantie et durationis
- in celsitudine divine adorationis
- in fortitudine corporalis et bellice experientie et exercitationis [2].

1. Sermon *Principes populorum.*

2. Discours *Salomon sedebit ;* voir Zeumer et Salomon, *op. cit.*, p. 145.

Cela fait, l'orateur développera chacun des points énoncés à grand renfort de textes bibliques.

La connaissance approfondie des Saintes Écritures est une prérogative de Clément VI. S'il cite avec prédominance l'Ancien Testament, il utilise très fréquemment le Nouveau à l'encontre des prédicateurs de son temps ; toutefois, à l'exemple de ceux-ci, il ne songe nullement à en tenter l'exégèse : les livres saints n'ont sans doute d'attrait pour lui que parce que ce sont de riches mines de textes servant à justifier ses artifices oratoires.

La culture — *litteratura* — du pape etait très variée, d'une étendue extraordinaire. Il connaît les Pères grecs et latins autant que les auteurs plus récents. Ses préférences vont toutefois à saint Augustin dont il relève l'importance en ces termes : « Modo reverendi patres et domini videtur mihi quod eloquia excellentissimi doctoris beati Augustini fuerunt et sunt in veritate firmissima, in sublimitate altissima, in virtuositate efficacissima, in claritate evidentissima, que absque alia prosecutione manifeste apparent sua opera intuenti [1] ». Il cite encore avec prédilection saint Bernard, saint Grégoire le Grand, De saint Thomas d'Aquin il dit : « Doctor noster eximius fuit sanctorum factorum et morum sanctitudine exemplaris castorum eloquiorum et verborum pulchritudine doctrinalis vel regularis verborum et scriptorum multitudine et altitudine singularis ; fuit enim conversator et operator virtuosus, predicator gratiosus, compilator copiosus et conscriptor fructuosus ». Théologien de marque — un contemporain le qualifie de *vir magne divinitatis scientie* [2] — il ne craint pas d'ajouter : « Videtur michi quod doctrina istius sancti ostenditur vera esse super omnes doctrinas doctorum modernorum », et plus loin : « Habet hec doctrina pulchritudinem evidentie et claritatis, quia est clara sine tedio obscuritatis ; ad litteram enim inter omnes doctrinas ista est magis clara ». Son admiration ne l'aveugle pas au point de ne pas apercevoir les faiblesses de celui dont il se fait le panégyriste. « Bene conscripsit, note-t-il, sermones rectissimos et veritate plenos, licet enim sint aliqua et pauca que communiter non teneantur [3] ».

La curiosité de Clément VI ne se restreint pas à la littérature, purement ecclésiastique ; elle s'étend aussi aux auteurs profanes

1. Sermon *Nephtalim*.

2. Baluze, *éd. citée*, t. I, p. 288.

3. Sermon *Docebat eos*.

à Valére Maxime, à Cassiodore, à Sénèque principalement. Aussi ses œuvres sont-elles bourrées de citations. Voilà pourquoi elles furent tant prisées par les contemporains qui les utilisaient à leur tour pour leurs prédications.

La doctrine théologique exposée dans le sermonnaire de Clément VI n'offre aucun caractère saillant, m'a-t-il semblé. Informé de tout, ayant fréquenté les cours de l'université de Paris et lui-même docteur en théologie, l'orateur connaissait parfaitement les divers courants de la science sacrée. Chez lui on trouve la synthèse de l'enseignement scolastique de son époque et comme l'opinion moyenne, empreinte de prudence et de sagacité. C'est ainsi qu'il résume en termes précis la doctrine semi-officielle de l'Église Romaine sur l'assomption et la conception immaculée de la Vierge Marie, dans un sermon prononcé le quinze août [1].

L'éloquence de Pierre Roger s'est exercée dans un genre peu cultivé au Moyen Age [2], l'oraison funèbre. Les deux échantillons que nous possédons ne laissent pas que de causer une réelle déception. A propos de deux cardinaux italiens Napoléon Orsini et Jacques Caétani Stefaneschi, surtout du premier, il y aurait eu beaucoup à dire. Au lieu de s'étendre sur les faits et gestes des défunts, Pierre Roger a conçu ses éloges funèbres sur le modèle de ses sermons. Il ne fait point connaître la personnalité de chacun. Il se contente d'accumuler les expressions admiratives. De Napoléon Orsini il dit : « Fuit enim magne industrie in agendorum consideratione. Fuit magne clementie in singulorum dilectione. Fuit magne potentie in bonorum operatione. Fuit magne potentie in adversorum toleratione Sicut enim, domini mei, vidistis, ipse erat vir totius prudentie, in sermone verax, in judicio justus, in consilio providus, in commisso fidelis, in interventione strenuus, in bonitate conspicuus, et in universa morum honestate preclarus ». Sans nul doute les cardinaux qui entendirent de telles paroles, durent sourire. Était-ce là le portrait véridique d'un homme, gibelin avéré, qui contrecarra de tout son pouvoir l'action politique de la papauté, soit en Italie, soit dans l'Empire, qui embrassa la cause des Spirituels condamnés solennellement par l'Église et qui côtoya le schisme sous le pontificat de Jean XXII ? Qu'Orsini

1. Sermon *Ascende mecum*. Dans le sermon *Quasi flos* il dit : « Ad litteram non fuit in ea macula nec peccati mortalis nec venialis, quod de nullo alio sancto dici potest ».

2. *Histoire littéraire de la France*, t. XVI, p. 166 et LECOY DE LA MARCHE, *op. cit.*, p. 277-279.

ait été industrieux, nul n'en disconviendra ; qu'il ait fait preuve d'une prudence consommée, qu'il ait agi sous l'empire de la sagesse, on le contestera. Certes, il supporta vaillamment la disgrâce et la perte de toute influence que ses agissements lui valurent à la cour avignonnaise, mais ce fut en boudeur invétéré, qui ne perdit aucune occasion de mal conseiller ceux qui le consultaient,au détriment du Saint-Siège [1]. En la circonstance Pierre Roger ne voulut peut-être pas se compromettre et ménager l'avenir. C'était, ne l'oublions pas, un diplomate consommé.

Sa prudence ne l'empêche pas, toutefois, de censurer dûment les mœurs ecclésiastiques de son temps. Il nous dépeint les clercs dévorés par l'ambition et jamais contents des dignités auxquelles ils parviennent : « Cum factus quis fuerit in quacumque ecclesia decanus, prepositus, archydiaconus aut aliquis hujusmodi non contentus, ymmo in una plures sibi quotquot valet conquirere honores satagit tam in una quam in pluribus quibus tamen omnibus, si locus advenerit libenter prefert unius episcopi dignitatem, sed nunquam satiabitur, sic factus episcopus archiepiscopus esse desiderat, quo adepto rursum nescio quod alterius sompnians laboriosis itineribus et sumptuosis familiaritatibus Romanum statuit frequentare palatium, questuosas sibi quasdam exinde comparans amicitias et cum magistro suo Lucifero usque ad astra progreditur [2].» N'est-ce pas là, en raccourci, un tableau de la chasse aux bénéfices qui s'opérait en cour d'Avignon et dont les registres de suppliques constituent la preuve irréfragable ?

L'ambition n'est pas le seul travers que signale l'orateur. L'avarice, suivant lui, sévit à la fois chez les séculiers et chez les réguliers : « Nunquam sic sumus misericordes hodie nos clerici et religiosi, nunc ad sensum apparet, quam magis avari et cupidi et magis inmisericordes quam layci, de quo conqueritur [3] ». Cela n'est qu'une peccadille au regard de ce qui se passe en France : n'y voit-on pas les gens d'Église invoquer les démons, leur rendre un culte, se livrer à des sortilèges ou pratiquer l'envoûtement qui oblige à baptiser les poupées de cire nécessaires aux opérateurs sacrilèges : « Sed, heu, carissimi, proh dolor, hodie ita quosdam dyabolus excecavit quod non solum fidei zelum non zelant, ymo ad scelus ydolatrie sunt provecti. Quis enim unquam alias in Francia tot invocationes demonum, baptizationes ymaginum et alia

1. Voir BALUZE, éd. citée, t. II, p. 70-72.
2. Sermon *Ecce rex tuus.*
3. Sermon *Benedicam.*

talia horrenda sortilegia perpetrari audivit, ut jam non cultores Dei, sed demonum sunt dicendi [1]. »

Rien ne vaut en intérêt pour nous la façon dont Clément VI stigmatise les prédicateurs de l'époque. Il vitupère « contra quosdam qui, quasi Scriptura indigeat mendaciis ad sui confirmationem, inducant in suis predicationibus quedam falsa et mirabilia de piscibus, et avibus, et aliis hujusmodi ; contra quosdam etiam qui magis volunt docere subtilia quam utilia ; contra alios etiam qui prorumpunt in abusum ad opprobria magis et ad convicia quam ad loquendum sobria ; contra multos qui magis predicant subtiliter, clara obscurando, inutiliter curiosa tractando, adulanter placentia loquendo ; pauci enim sunt hodie qui audeant dicere veritatem [2]».

Ceux des discours de Clément VI, qui sont parvenus jusqu'à nous, ménagent d'agréables surprises. S'ils contiennent encore pas mal de phrases ronflantes et d'abrupte scolastique, ils subsistent sous une forme moins squelettique que dans les sermons proprement dits ; au contraire, certains passages semblent avoir été conservés dans leur teneur intégrale ; de là pour nous la possibilité de caractériser le genre d'éloquence de l'orateur.

Le langage des discours affecte un tour familier. Clément parle en consistoire à ses cardinaux comme à des confidents, à des amis ; et il leur livre ses desseins intimes, les secrets de ses décisions. Lors de la promotion cardinalice qui comprit en 1344 Pierre Bertrand, évêque d'Arras, et Nicolas de Besse, évêque de Limoges, il dit : « Dieu nous est témoin que jeudi nous avions pris seulement la détermination de procéder à des ordinations, comme à une chose inexistante et ne pouvant exister. Mais, très tard, dans la soirée, arrivèrent des lettres de notre chère fille, la reine de France, qui, dès le premier instant de notre élévation au trône pontifical, nous écrivit que nous devrions lui accorder un cardinal. D'ailleurs, la présente promotion n'a rien d'extraordinaire quant à l'époque ; n'est-ce pas celle des quatre-temps et des ordinations ? Au reste, nous le disons en toute sincérité, si nous avions prémédité cette

1. *Ibidem ;* Clément VI faisait sans doute allusion aux pratiques démoniaques dont témoignent les registres pontificaux sous les pontificats de Jean XXII et de Benoît XII (voir E. ALBE, *Hugues Géraud, évêque de Cahors, L'affaire des poisons et des envoûtements en 1317*, Cahors, 1904 et MOLLAT, *Les papes d'Avignon*, Paris, 1924, p. 38-39).

2. *Ibidem.*

promotion, nous aurions porté notre choix sur des italiens ou quelqu'autre [1]. »

Après avoir ainsi communiqué au collège cardinalice les motifs qui le poussèrent à gratifier Pierre Bertrand de la pourpre, le pontife s'applique à justifier la même faveur octroyée à son neveu, Nicolas de Besse. « Hier matin, poursuit-il, au moment où nous entrions en consistoire, nous n'y pensions nullement. Mais à la demande du Sacré-Collège tout entier, sans la moindre discordance, il nous a fallu l'y admettre, certains cardinaux ayant assuré qu'ils ne donneraient leur consentement à la promotion de messire d'Arras, si nous ne choisissions pas aussi ce Nicolas. Voilà pourquoi nous l'avons choisi [2]. »

Clément VI donne sur les nouveaux cardinaux des renseignements biographiques qui, par surcroît, nous instruisent sur lui-même et sur ses générosités à l'égard des siens : « C'est notre neveu, le fils de notre sœur, annonce-t-il au sujet de Nicolas de Besse. Nous avons d'abord pourvu à sa subsistance, l'avons fait se rendre à Paris et s'y livrer à l'étude ; après quoi, il étudia à Orléans, où il professait quand nous l'avons appelé à la cour [3] ». Quant à Guillaume Court, promu cardinal le 25 octobre 1350, « il y a bien quarante ans que nous avons fait sa connaissance, lorsque, tout jeune homme, nous habitions à Paris la rue du Fouarre *(in vico straminum)* [4]. »

Ailleurs, après avoir rappelé que le breton Yves mérita les honneurs de la sainteté, le 19 mai, à cinquante ans, il se met en scène : « Et moi aussi j'ai été élevé à cette dignité qui est mienne, dans ma cinquantième année et mon couronnement a eu lieu le 19 mai [5].» Lui-même étale ses vertus : « La clémence a crû en même temps que moi depuis mon enfance ; je l'ai puisée dans le sein de ma mère ; je suis fiancé avec elle [6]. »

Clément VI, a-t-on prétendu, fut un habile diplomate. Rien ne le démontre mieux que le discours adressé aux ambassadeurs romains qui étaient venus à la curie pour lui offrir solennellement la dignité sénatoriale. Il les flatte d'abord et relève l'honneur qui lui est décerné « par vous Romains qui subjuguâtes l'univers

1. A, f. 524 v° et BALUZE, éd. citée, t. II, p. 378.
2. A, f. 526 v° et BALUZE, *ut s.*, t. II, p. 382.
3. A, f. 526 r° et BALUZE, *ut s.*
4. A, f. 454 r°.
5. A, f. 531 r° et BALUZE, *ut s.*, p. 341.
6. A, f. 360 v° et BALUZE, *ut s.*, p. 423.

par votre prudence et le gouvernâtes par votre sagesse ». Cependant ce qu'ils offrent est déjà sien. «Cette cité ne nous appartient-elle pas ? » Malgré cela il accepte, mais en réservant expressément les droits de l'Église Romaine [1].

Restait à expliquer les raisons pour lesquelles le Saint-Siège s'attardait sur les rives du Rhône et désertait celles du Tibre. Les Romains avaient insisté pour que l'exil cessât au plus tôt. Clément VI, qui en avait décidé autrement, s'applique avec finesse à légitimer ses résolutions. Comme il avait manifesté cependant le désir de se rendre un jour à Rome, il prévoit l'objection : « Sed dicetur ab hominibus : Postquam tantum desiderium habes, quare non vadis, quare tardas. Respondemus et bene : Quamvis sponsus desiderat irruere in amplexus sponse, tamen sponsa dicit sponso : Egrediamur in agrum, commoramur in villis, mane, surgamus ad vineas, videamus si floruerit vinea, si flores fructus parturiunt, si floruerunt mala punica, ibi tibi dabo ubera mea mandragore dederunt odorem in portis nostris. Ergo quamvis sponsus sponsam diligat, debet tamen, cum oportunitas exigit, dimissa presentia sponse ad alia se transferre. »Les nécessités de l'heure présente ne sont-elles pas les guerres qui désolent France, Angleterre, Aragon et royaume de Majorque ? « Nunc ergo videatis quomodo possemus istos christianissimos principes, vere filios Ecclesie, non sedatos, non pacificatos, reges Francie, Anglie, Aragonie et Majoricarum dimittere. Bene possent isti reges dicere : Modicum de nobis curat Ecclesia, quando in tanta discordia nos relinquit ; ymmo, si essemus alibi, oporteret nos ad istas partes descendere et pro multo minori causa novimus summos pontifices sedem Romanam relinquere et mundi partes vicinas circuire. » Puis il poursuit en ces termes : « Sed dicet inflatus : Si nunc non potes venire, assigna nobis diem adventus tui. Respondetur : Dicunt logici quod sicut ex una universali et alia particulari semper sequitur conclusio particularis, et sicut ex una negativa et alia affirmativa semper sequitur conclusio negativa, sic ex una necessaria et alia contingenti semper sequitur conclusio contingens, hoc est quod necessario sequitur conclusio ad deteriorem partem semper. Sic est modo in nostro proposito quia quando erit dies illa in qua debeamus Romam accedere ista est contingens, et ideo non possumus diem necessarium et determinatum assignare nostri adventus ; sed dicimus vobis Romanis quod dicit Christus (Luc, XXII) : *Desiderio desideravi hoc pascha manducare vobiscum.* Scitis

1. A, f. 153 v° et BALUZE, *ut s.*, p. 427.

quod Pascha transitus interpretatur, unde, desideravi transiens ad vos venire et non dico transiens, id est preteriens, sed dico transiens, id est de loco isto illuc veniens, quod subito fieri non potest. *Unde spero aliquantulum manere, si Deus permiserit* (I ad Cor., XVI) et dicemus vobis vere verbum Apostoli ad Romanos primo : *nolo vos ignorare, fratres, quod sepe proposui venire ad vos, sed prohibitus sum usque adhuc.* Et in verbo veritatis et coram Deo dicimus et in fide non ficta : Desidero videre vos [1]. »

Quels graves avertissements reçoivent les mandataires de Louis de Bavière, chargés de présenter sa soumission ! Clément VI qui connaissait de longue date le caractère versatile et sournois du prince, les apostrophe sur ce ton : « Tout bien pesé, si vous voulez opérer cette soumission, faites la au nom du Seigneur. Sinon, il vaut mieux que vous y renonciez plutôt que de n'en tenir aucun compte dans la suite. Nous vous le disons donc : choisissez aujourd'hui ce qui vous plaît [2]. »

Le pontife dut parfois entretenir les cardinaux d'événements politiques importants. Il tint son rôle de belle façon. Quoi de plus saisissant que le récit du meurtre de l'infortuné mari de Jeanne I, reine de Naples ? « Après s'être dévêtu de son surcot et s'être déchaussé, il se disposait à se mettre au lit avec la reine, son épouse, raconte-t-il, quand les assassins l'appelèrent, se jetèrent sur lui et l'occirent ». Il précise ensuite : « A peine était-il parvenu dans le préau situé en face de sa chambre, voilà les uns qui lui closent la bouche de manière à l'empêcher de crier et impriment sur elle les marques de leurs gantelets de fer... ; les autres lui passent au cou une corde qui l'étrangle... ; ceux-ci lui étirent les organes génitaux jusqu'aux genoux... ; ceux-là lui arrachent les cheveux de la tête... ; enfin, certains s'agenouillent sur lui et lui compriment le cœur jusqu'à en suspendre les battements. » Et ces horribles détails, le Saint-Siège les détient de témoins qui ont examiné le cadavre et vu de près les traces des blessures [3].

Les historiens trouveront leur profit à consulter les discours de Clément VI, car ceux-ci sont remplis d'allusions à des faits contemporains que l'on chercherait vainement ailleurs. C'est ainsi que nous connaissons par eux les circonstances dans lesquelles Philippe VI de Valois se décida à se croiser en 1332 [4], les raisons qui

1. Discours *Desidero*.
2. A, f. 360 v° et BALUZE, *ut s.*, p. 382.
3. A, f. 364 v° et 365 r° et BALUZE, *ut s.*, p. 368-369.
4. A, f. 298 v° et BALUZE, *ut s.*, p. 288-289.

motivèrent l'envoi du cardinal Guillaume Court comme légat en Italie en 1342 [1], les insurrections populaires qui agitèrent la Champagne et la Bourgogne sous le règne de Louis X [2].

Ainsi caractérisée, l'œuvre oratoire de Clément VI revêt une importance réelle, tant au point de vue littéraire qu'au point de vue historique ou doctrinal. L'historien y trouvera cependant plus à glaner que le prédicateur ou le théologien.

G. MOLLAT.

1. A. f. 249 r° et BALUZE, *ut s.*, p. 367.
2. *Bibliothèque de l'école des Chartes*, t. LXIV (1903), p. 697-698.

QUELQUES LECTURES DE JEUNESSE DE NICOLAS DE CUES

D'APRÈS

UN MANUSCRIT INCONNU DE SA BIBLIOTHÈQUE

C'est merveille que l'on puisse voir encore, dans la jolie salle gothique édifiée pour la recevoir, la bibliothèque formée au milieu du XV^e siècle par le cardinal Nicolas de Cues. Il y a là des livres rares, voire des exemplaires uniques, qui intéressent les philologues, des œuvres de théologie, de philosophie, de droit, d'histoire, d'astronomie, de médecine, dont la variété atteste l'universelle curiosité de leur possesseur, des traductions qui témoignent de ses relations avec les humanistes de la Renaissance italienne ; il y a surtout de nombreux écrits annotés de sa main, qui nous font saisir sur le vif les réactions provoquées par ses lectures. Inutile de souligner l'importance de telles reliques. On comprend qu'un érudit qui vient de consacrer une étude à la formation de la pensée cusienne, ait pu intituler simplement son article : *La biblioteca del Cusano* [1].

Mais les volumes qui ont appartenu à Nicolas ne sont pas tous à Cues. Déjà J. Marx, l'éditeur du catalogue des manuscrits de cette bibliothèque, en signalait plusieurs à Bruxelles [2]. D'autres, en assez grand nombre, sont à Londres ; par exemple les lettres de Pline, que Nicolas posséda lorsqu'il était encore doyen de Coblence [3] ; le magnifique traité des Lois de Platon que lui donna l'évêque d'Arras, Jean Jouffroy, pour le remercier de lui avoir fait présent des Déclamations de Quintilien [4] ; le Diogène Laerce dont la lecture le porta à écrire, l'année avant sa mort, le *De Venatione*

1. Dr Paolo Rotta, dans *Rivista di filosofia neo-scolastica*, janv.-févr. 1927, p. 22-47.

2. *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues*, Trèves, 1905, p. VII.

3. *Cod. Harleian.* 2497.

4. *Cod. Harleian.* 3261.

sapientiae [1] ; le Tite-Live du X^e siècle, que le prof. Walters a étudié dans un rapport présenté à la « Philological Society » de Cambridge [2]. Nous voudrions signaler ici un autre volume, de dimensions très modestes, mais dont l'intérêt ne laisse pas d'être assez considérable, en raison de son contenu et de la date à laquelle il a été lu par Cusa.

* * *

Il s'agit du manuscrit latin n° 84 de la Bibliothèque universitaire et régionale de Strasbourg. C'est un petit livre en parchemin de 132 × 100 mm. relié en basane rouge et bois vers la fin du XIV^e siècle. Il est écrit sur deux colonnes et couvre actuellement 51 feuillets. En tête du premier feuillet, on lit, en caractères gothiques, *Nicolaus Trev.* Une main postérieure a ajouté *irensis*. Le même nom se retrouve, au complet, en caractères gothiques aussi, sur la feuille de garde collée à la couverture. Il est suivi cette fois de la formule : *Salve crux sancta per quam salva nos omnipo.*

Comme l'indique le catalogue publié récemment par le conservateur de la bibliothèque, le D^r E. Wickersheimer [3], Nicolas de Trèves est le nom d'un ancien propriétaire du manuscrit ; mais ce qu'il n'ajoute pas, et qui donne à la remarque tout son prix, c'est que, sous ce nom banal, il faut reconnaître le futur cardinal de Cusa.

La signature de Nicolas de Cues avant son cardinalat se présente sous des formes diverses.

A la fin du *De concordantia catholica* qui le rendit célèbre au concile de Bâle, l'auteur se désigne lui-même sous le nom de « Nicolaus Cancer de Cusza », *Cancer* étant la traduction latine de Krebs, nom patronymique que l'on voit encore, sous sa forme ancienne, sur la pierre tombale de sa sœur Claire, dans la chapelle de Cues [4] ; mais il signait plus souvent « Nicolaus de Cusa », comme il le fit sur une copie de Raymond Lulle écrite en 1428 [5] et à la suite d'une consultation juridique rédigée à la requête du cardinal Giordano Orsini en 1426 [6]. C'est sous ce nom qu'il était connu à Louvain

1. *Cod. Harleian.* 1347.

2. *Cod. Harleian.* 2672. — Cf. *Cambridge University Reporter*, 4 nov. 1902.

3. Paris, Plon, 1923.

4. « Hac sub tumba Clara Kriftz est sepulta, germana Nicolai cardinalis (ad) Vincula sancti Petri ».

5. *Cod. cusan.* 83, f° 51.

6. Reproduite dans E. KÖNIG, *Kardinal Giordano Orsini*, Fribourg-en-B., 1906, p. 112.

en 1428 et 1435, quand le Magistrat de la ville lui fit offrir une chaire de Droit canonique à l'Université [1].

Pendant que Louvain recherchait le jeune canoniste, les humanistes italiens admiraient un fureteur à la main heureuse, le « découvreur » du manuscrit de Plaute, qui fouillait pour le cardinal Orsini les bibliothèques du pays rhénan, et qui ne figure dans leur correspondance que sous le nom de Nicolas de Trèves. Les recherches de A. Meister [2] ont définitivement prouvé l'identité du canoniste Nicolas de Cues et de l'humaniste Nicolas de Trèves ; mais cette dernière dénomination a voilé pendant de longues années tout un aspect de l'activité du futur cardinal. Elle n'avait rien d'étonnant, cependant, si l'on considère qu'Orsini, homme d'Église, a présenté lui-même son secrétaire à ses amis d'Italie, et que Nicolas était clerc du diocèse de Trèves, comme le porte déjà le registre d'immatriculation de l'Université de Heidelberg en 1416 [3]. Voici en tous cas qui confirmerait, s'il en était besoin, les conclusions de Meister : Nicolas de Cues a signé lui-même « Nicolas de Trèves », comme nous l'apprend notre manuscrit.

Le bénéfice de cette petite découverte serait bien mince s'il se bornait là. L'important, pour nous, n'est pas que Cusa se soit appelé lui-même « Nicolaus Trevirensis », mais bien que le manuscrit de Strasbourg lui ait appartenu à une époque où il a pu le faire, c'est-à-dire dans sa jeunesse, avant que son action au concile de Bâle lui ait valu une réputation universelle sous le nom de son village natal.

Il s'en faut, en effet, que la formation intellectuelle de Nicolas de Cues soit parfaitement connue. Sur les lectures qu'il fit après sa quarantième année, nos renseignements sont nombreux ; mais nous savons peu de choses précises sur ce qu'il lut pendant ses années d'études à Heidelberg, à Padoue et à Cologne. Les origines de son traité de la *Docte ignorance*, en particulier, demeurent enveloppées de mystère. Ce grand ouvrage paraît en pleine campagne de Nicolas contre le concile de Bâle. Depuis une dizaine d'années, l'auteur était préoccupé de questions ecclésiastiques, il avait écrit sur l'organisation de l'Église et de l'État un ouvrage magistral, il avait fait œuvre d'avocat dans la difficile affaire de l'évêché de

1. *Extrait des comptes de la ville de Louvain*, dans *Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique*, t. XXX, Louvain, 1903, p. 136 et 139 : « Meester Clase van Coosen », « Meester Clase Choze », « Meester Clase Cose ».

2. *Die humanistischen Anfänge des Nikolaus von Cues*, dans *Annalen des histor. Vereins für den Niederrhein*, 63e et 69e livraisons, 1897 et 1900.

3. Tœpke, *Die Matrikel der Univers. Heidelberg*, Heidelberg, 1884, t. I, p. 128.

Trèves, il avait été mêlé activement aux conflits doctrinaux et administratifs soulevés au concile, il avait fait son voyage en Orient... Quand et comment s'est-il initié à la métaphysique et à la mystique ? Une œuvre comme le *De docta ignorantia* ne s'improvise pas : elle est le fruit de longues méditations. Nicolas lui-même le dit : le trait de lumière qui l'éclaira au retour de Grèce a été précédé de longues réflexions et de recherches multiples [1]. Il faut évidemment placer la période intense de ces méditations avant le concile de Bâle et après la fin des études juridiques à Padoue, soit entre 1424 et 1431.

Or, notre manuscrit paraît bien avoir été en sa possession dès le début de cette période. Il a dû l'acquérir au plus tard en 1424 ou 1425, c'est-à-dire à l'époque où il se faisait immatriculer à l'Université de Cologne [2], puisque dès 1426, comme nous l'avons vu, il signe Nicolas de Cusa. Nous pensons même qu'on peut remonter plus haut, peut-être jusqu'à l'époque où « Nicolas de Trèves » étudiait à Heidelberg, ou tout au moins jusqu'à celle où il préparait son doctorat à Padoue, car après avoir conquis ce titre il ajoute habituellement à son nom : « decretorum doctor ». En tous cas, il faut voir dans notre manuscrit un témoin et un instrument de son travail en ces années décisives où sa pensée personnelle prit son orientation définitive. Que contient-il et que nous apprend-il ?

***

Le manuscrit de Strasbourg contient deux œuvres : la première, sans titre ni nom d'auteur, est la *Theologia mystica* de Gerson (f° 1-39) ; la seconde est l'*Itinerarium mentis in Deum* de saint Bonaventure (f° 40-51).

On sait comment Nicolas de Cues fut amené un jour indirectement, par les attaques de Vincent d'Aggsbach contre Gerson [3], à prendre position pour le chancelier parisien dans la question de l' « ascension ignorante » recommandée par Denys l'Aréopagite à son disciple [4], et comment le prieur de la chartreuse d'Aggsbach en vint à unir les noms de Gerson, de Cusa et de Marquard Spren-

1. *De Docta ignorantia*, l. III, ch. 12, conclusion adressée au cardinal Cesarini : « Accipe nunc, Pater metuende, quae jamdudum attingere variis doctrinarum viis concupivi, sed prius non potui... ».

2. KEUSSEN, *Die Matrikel der Universität Köln*, Bonn, 1892, p. 213.

3. Nous avons publié ces textes dans *Autour de la Docte ignorance*, Münster, 1915, p. 189-212.

4. Voir surtout la lettre de Cusa du 14 sept. 1453. *Op. cit.*, p. 113 et suiv.

ger dans sa violente diatribe contre « Gerchumar » [1]. Vincent avait étudié de très près les écrits de Gerson sur la Mystique ; mais ses critiques ne sont parvenues à Nicolas qu'atténuées par les bénédictins de Melk et de Tegernsee, et réduites à une question d'interprétation de l'Aréopagite. Voilà pourquoi Cusa, dans sa réponse, faisant à peine allusion à Gerson, envisage directement le problème posé par les moines de Tegernsee, quitte à le résoudre conformément à l'interprétation du chancelier.

Considérée en elle-même, la réponse du cardinal pouvait paraître prouver qu'il n'avait pas lu Gerson [2]. L'absence de manuscrits du chancelier relatifs à la mystique dans la bibliothèque de Cues semblait confirmer cette hypothèse. En réalité, l'autorité du grand chancelier s'effaçait alors pour lui devant celle de Denys, qu'il prenait encore pour un disciple de saint Paul ; mais il avait connu Gerson avant Denys ; bien plus, le chancelier parisien avait été, avec saint Bonaventure, son introducteur dans la pensée de l'Aréopagite.

Nous tenons en effet ici, semble-t-il, la clef d'un problème historique posé par Cusa lui-même, et qui n'a pas reçu encore de solution satisfaisante. Dans l'*Apologie de la docte ignorance* [3] on lit ce petit dialogue : « La vérité absolue est incompréhensible », dit Nicolas, « Dieu, qui est Vérité, puisqu'il est objet d'intelligence, est souverainement intelligible ; et en raison de l'excellence même de cette intelligibilité, il est inintelligible. La docte ignorance, l'incompréhensibilité compréhensible, demeure donc la meilleure voie pour s'élever jusqu'à lui ». — « Parfait, ô maître », répond le disciple, « mais quoique l'idée de la docte ignorance te soit venue sans étude, par un don de Dieu, tu as sans nul doute compulsé bien des sages anciens pour voir si la même lumière brillerait chez tous. Si donc quelque chose de tes lectures te revient en mémoire, je t'en prie, communique-le-moi. » — Et voici la réponse de Nicolas : « Je te l'avoue, mon ami, lorsque je reçus d'en haut mon idée, je n'avais lu ni Denys, ni aucun autre théologien ancien ; mais je me suis aussitôt jeté avec avidité sur les écrits des docteurs et je n'y ai rien trouvé, sous des formes diverses, que ce qui m'avait été révélé. » L'affirmation a paru si extraordinaire que certains ont cru devoir l'expliquer par l'oubli ou l'inconscience. Non, Nicolas de Cues n'avait pas lu la *Théologie mystique* du pseudo-aréopagite

1. *Op. cit.*, p. 204 et suiv.
2. *Op. cit.*, p. 114, n. 1.
3. Éd. de Bâle, p. 67.

avant 1437, nous pouvons l'en croire ; mais il avait connu indirectement les idées dionysiennes par la *Théologie mystique* de Gerson et par l'*Itinéraire* de saint Bonaventure.

Le chancelier parisien se propose précisément, dans l'ouvrage que contient notre manuscrit, de « rendre accessible à toute intelligence commune » la doctrine de Denys, de faire connaître, de « révéler en quelque sorte » à ceux qui n'en ont pas l'expérience, ce que sont les opérations et les phénomènes mystiques. Il veut du moins amener ses lecteurs à cette conviction que les mystiques ont une science d'un ordre supérieur [1].

Nicolas a pu apprendre de lui comment, au-dessus de la théologie symbolique et de la théologie affirmative, il y a une manière de trouver Dieu par voie négative, et une intuition obscure, une théologie mystique fondée sur l'expérience intime [2]. Il a lu comment, dans notre âme, au-dessus des facultés sensibles et de la raison discursive, il y a une autre faculté de connaître : l'intelligence simple, qui reçoit immédiatement de Dieu une sorte de lumière naturelle [3]. Il a été mis en garde contre la ridicule manie des « formalizantes » qui s'obstinent à vouloir atteindre par l'imagination et la raison seules ce qu'on ne peut trouver que par l'intelligence [4]. Plus précisément encore, il a admiré les hommes qui, à l'aide de cette merveilleuse faculté d'intuition, « s'élèvent au-dessus de la raison » jusqu'à la contemplation [5] ; et il s'est pénétré du sens profond de la formule socratique généralisée : « les plus grands philosophes, au terme de leurs recherches, ont déclaré ne savoir qu'une chose : qu'ils ne savaient rien » [6].

Il serait vain de vouloir établir entre le traité de la *Docte ignorance* et le livre de Gerson une comparaison plus minutieuse, puisqu'entre le moment où il a connu la *Théologie mystique* et celui où il a écrit son propre ouvrage, Nicolas de Cues a beaucoup lu ; on reconnaîtra du moins sans peine que l'opuscule du chancelier parisien constitue pour lui une atmosphère favorable et oriente utilement sa méditation dans le sens de sa future « découverte ». Gerson, il est vrai, rattache la mystique aux puissances affectives de l'âme, tandis que Cusa, dans la *Docte ignorance*, cherche Dieu

1. Prologue, passim. Dans *Opera omnia*, éd. Ellies du Pin, t. III, Anvers, 1706, p. 362.
2. Considérat. I et II.
3. Considérat. X et XI.
4. Considérat. XXV.
5. Considérat. XXVI.
6. Considérat. XXXIV.

par la connaissance plutôt que par l'amour ; mais ne serait-ce pas précisément la raison pour laquelle il ne présente nulle part sa spéculation comme une mystique [1] ?

De saint Bonaventure, on ne connaissait jusqu'ici comme ayant appartenu à Nicolas de Cues que le *Commentaire sur les Sentences* et le *Breviloquium*, qui est un précis de théologie dogmatique [2]. L'*Itinerarium mentis in Deum* traite, comme l'opuscule de Gerson auquel il est joint, de la recherche de Dieu ; et il résout lui aussi ce problème, essentiel aux yeux de Cusa, dans le sens de la docte ignorance. Ne formule-t-il pas, à sa manière, l'identité des contraires, quand il parle de « l'obscurité qui est l'illumination suprême de l'esprit » [3] ? Ne souligne-t-il pas l'illusion de ceux qui croient « comprendre l'incompréhensible » [4] ? N'applique-t-il pas à Dieu ce nom de « Maximum » qui lui est si volontiers donné dans le *De docta ignorantia* [5] ? N'y retrouve-t-on pas la phrase célèbre sur « la sphère intelligible dont le centre est partout et la circonférence nulle part » [6], que le P. Mersenne et sans doute, après lui, Pascal ont lue au deuxième livre de la *Docte ignorance* [7] ?

Ici encore, nous nous garderons de presser la comparaison : il est trop évident, par exemple, que le nom et la phrase dont nous venons de parler se rencontrent ailleurs, et jusque dans saint Thomas [8]. Notons seulement que l'*Itinérarium* de saint Bonaventure comme la *Theologia mystica* de Gerson est tout pénétré des idées de Denys et de saint Augustin qui ont passé dans Cusa ; et que, si Nicolas ignorait à l'époque de sa « révélation » la doctrine de ces « saints anciens » sur la mystique, il a du moins connu l'essentiel de leur pensée par le « docteur séraphique » et le grand chancelier qui fut l'une des dernières gloires de l'Université de Paris au moyen âge.

***

1. Il faudra l'enthousiasme de Bernard de Waging pour identifier à la Théologie mystique la docte ignorance qui, aux yeux de Cusa, en est tout au plus le vestibule. Voir le *Laudatorium Doctae ignorantiae*, publié dans *Autour de la Docte ignorance*, p. 162 et suiv.

2. *Codd. Cusan*, 75-78.

3. Chap. V, n° 4 : « Videtur sibi nihil videre, non intelligens quod ipsa caligo summa est mentis nostrae illuminatio ».

4. Chap. VI, n° 3 : « Sed cum haec contemplaris, vide, ne te existimes comprehendere incomprehensibilem ».

5. Chap. V, n° 7. — Cf. *De Docta ignor.*, l. I, ch. IV, V, VI.

6. Chap. V, n° 8.

7. Chap. XII.

8. *Somme contre les Gentils*, l. III, ch. XVII. — *De veritate*, q. II a. III. — *Commentaire sur les Noms divins*, ch. VII, 1re leçon.

Outre les deux traités qui viennent d'être signalés, le manuscrit de Strasbourg contient des notes dont la teneur est très significative, et qui paraissent bien être de la main de Cusa.

A la fin du volume, le verso d'un feuillet décollé de la couverture est rempli d'une grande écriture cursive, avec ratures et renvois. C'est une sorte de tableau synoptique relatant les divers aspects sous lesquels on peut considérer les choses et en faisant l'application à Dieu. L'auteur se révèle préoccupé de la question des noms divins et en particulier des appropriations aux Personnes de la sainte Trinité. Il relève ainsi quatre séries de trois noms appropriés aux Personnes divines, selon que l'on considère Dieu dans son être même, dans son unité, dans son pouvoir d'agir, dans son rapport avec ses œuvres. La première : « aeternitas, species, usus », est empruntée à saint Hilaire ; les autres sont de saint Augustin : « unitas, aequalitas, concordia ou connexio » ; « potentia, sapientia, bonitas » ; « ex quo, per quem, in quo ». Cette dernière formule, remarque l'auteur, attribue par appropriation au Père la causalité efficiente, au Fils la causalité formelle, à l'Esprit la causalité finale.

Au premier abord, cette note a l'aspect d'un schema destiné à fournir les éléments d'un sermon philosophique, à la manière de Cusa. Elle résulte en réalité d'un rapprochement entre ce qui est dit au *Videtur quod non* et au *Respondeo* d'un article de la *Somme théologique* de saint Thomas [1].

Deux des séries relevées ici par Nicolas se retrouveront dans le traité de la *Docte ignorance*. Elles ont donc probablement été empruntées par lui, non pas directement au *De Trinitate* de saint Hilaire [2] et au *De doctrina christiana* de saint Augustin [3], mais au docteur angélique, qu'il a dû étudier à Cologne, sinon à Heidelberg [4].

D'autres notes, placées au recto du même feuillet, ou en tête du volume, au verso de la couverture, sont des extraits du *Timée* de Platon, de la *Théologie de Platon* et du *Commentaire sur le Parménide* de Proclus. Même s'il était vrai que Cusa les y a trouvées lorsqu'il acquit le manuscrit, il serait intéressant de remarquer que

1. Une ligne y renvoie d'ailleurs : « In prima summe questione XXXIX articulo VIII° Thomas ».

2. Lib. II, n. 1. — Cf. *Doct. ign.* l. I, cap. XXVI. Cusa remplace ici « aeternitas » par « infinitas ».

3. Lib. I, cap. V. — Cf. *Doct. ign.* l. I, cap. VII-X. Cette formule : unitas, aequalitas, connexio, est particulièrement chère à Nicolas.

4. Inutile donc de recourir, pour la citation de saint Hilaire, au *De Trinitate* de saint Augustin, ou même à Boèce, comme le fait M. P. Rotta, *Della dotta ignoranza*, Bari, 1913, p. 63, n. 2.

son attention fut attirée de bonne heure sur certains textes de Platon et surtout de Proclus dont il devait plus tard étudier de si près les ouvrages [1]. Mais l'écriture et le contenu de ces notes, si en rapport avec les préoccupations et les idées de Nicolas, nous font penser qu'il les a copiées lui-même, à une époque où il ne possédait pas encore personnellement les œuvres de ces auteurs.

L'extrait du *Timée* [2] est très bref ; si bref qu'il peut avoir été emprunté à quelque simple citation. On remarquera cependant qu'il contient l'idée même du *De conjecturis* qui fait suite au *De docta ignorantia* et dans lequel Cusa expose ses vues sur le monde, dont notre connaissance, estime-t-il, est nécessairement conjecturale : « Plato in Timaeo dicit nos non necessarias sed verisimiles raciones habere sicut fama et opinio, de Deo tantum necessarias et veras ».

Du premier livre de la *Théologie de Platon*, Nicolas a extrait trois passages dont le plus court fait immédiatement songer à son paradigme de la lumière et des ténèbres, de l'un et du multiple [3] : « Alibi idem Proculus in eodem libro ait primum esse simplicissime unum, intellectum unum multa, animam unum et multa, corpus multa et unum ». Le second affirme que, selon Platon, nul principe ne peut être corporel, « parce que ce qui est divisible ne peut ni se produire, ni se conserver soi-même, mais doit exister, agir ou pâtir par l'âme et son mouvement » ; que les âmes et les corps ont pour cause l'intelligence et qu'au-dessus de celle-ci il y a a l'unité, dont participent tous les êtres [4]. A ces vues d'ordre cosmologique, dont Nicolas de Cues n'a pas manqué de faire son profit s'en ajoutent, dans un troisième extrait, quelques autres qui sont d'ordre mystique. Socrate, y est-il dit, explique dans l'Alcibiade comment, par introspection, en se simplifiant et en se repliant sur son centre, l'âme peut s'élever au sommet de la contemplation des êtres, atteindre tout ce qui vit et Dieu lui-même ; elle peut aussi arriver à une certaine divinisation par la contemplation de l'univers, en remontant jusqu'aux origines et au principe suprême des êtres, et en voyant comment, de ce principe, tous descendent et

1. Voir par exemple les manuscrits 185 et 186 de Cues qu'il a couverts de notes marginales. Il fit d'ailleurs traduire du grec le *Parménide* et la *Théologie de Platon* de Proclus qui sont cités ici. — On nous permettra de renvoyer sur ce point à notre *Nicolas de Cues*, Paris, Champion, 1920, p. 30.

2. En tête du volume, sur le feuillet collé à la couverture.

3. *De Conjecturis*, l. I, ch. XI et XII.

4. En fin de volume, feuillet de garde, recto.

dépendent [1]. Ce sont là deux voies qui seront utilisées l'une et l'autre par Nicolas.

Enfin, un long passage tiré du *Commentaire* de Proclus *sur le Parménide* est particulièrement significatif. Il expose la nécessité où nous sommes, en présence de toute opposition, de nous élever au-dessus des deux termes pour trouver leur explication dans une réalité plus parfaite, supérieure par exemple à la cause et à l'effet, à l'un et au multiple ; puis il disserte sur la nature de l'infini qui est mesure de toutes choses et ne peut lui-même être mesuré par rien ; considérations que Cusa a faites siennes et qu'il a mises à la base de sa Docte ignorance [2].

***

Sans vouloir exagérer l'importance du manuscrit de Strasbourg, nous en avons dit assez, croyons-nous, pour en souligner l'intérêt.

On pouvait supposer que Cusa étudia à Cologne la théologie scolastique ; nous l'avons vu prendre un contact direct avec la *Somme* de saint Thomas. — On savait qu'il n'avait lu Denys qu'assez tard ; nous avons vu entre ses mains des écrits mystiques de saint Bonaventure et de Gerson. — On n'ignorait pas qu'il a étudié de très près, après 1450, les œuvres de Platon et de Proclus, mais le *De docta ignorantia* le montrait déjà familiarisé avec la spéculation grecque ; nous avons lu les notes que, de bonne heure, il a tirées de ces deux philosophes.

Et le manuscrit tout entier, textes et notes, nous a montré comment il a cultivé dans sa jeunesse, autrement qu'avec saint Augustin et Maître Eckart, son goût pour la mystique. C'est dans la société de saint Thomas, de saint Bonaventure et du prudent Gerson qu'il se fit, en ces délicates matières, un fonds d'idées assez sûr pour le retenir sur la pente du panthéisme où chancela le maître de Hochheim et pour l'amener à défendre, contre l'anti-intellectualisme extrême de Vincent d'Aggsbach, le chancelier parisien.

E. VANSTEENBERGHE.

1. « Simile a simili cognoscitur... Recte enim Socrates in Alcibiade dicebat animam in sese contractam omnia animalia conspicere et ipsum Deum. Introspiciens enim suam unionem centrum tocius vite et multitudinem excuciens atque varietatem virtutum que in se insunt, ad ipsam ascendit encium speculam..... » En tête du vol.

2. En fin de vol., recto. Cf. *De Docta ignorantia*, l. I, ch. I et passim.

LA LETTRE PHILOSOPHIQUE D'ALMANNE ET SON CONTEXTE LITTÉRAIRE

Il y a bien des années déjà que nous avons remarqué dans le catalogue sommaire de la Bibliothèque d'Albi un titre étrange, relatif au manuscrit *42*, volume qui est attribué au IX^e^ siècle et provient de l'ancien chapitre [1] :

> 2° Archiepiscopo Narbonensi Sigeberdo Almarici monachi et presbyteri responsio ad diversas questiones de baptismo.

La lecture « *Sigeberdo* » devait, probablement, résulter d'une confusion assez facile à démêler, s'il était correct de rapporter le manuscrit au IX^e^ siècle. On signale, en effet, à Narbonne vers la fin de ce siècle — exactement, depuis l'année 873 — un archevêque du nom de *Sigebodus*, qui eut pour successeur saint Théodard en 885 [2].

Information prise, il s'agissait bien de Sigebod, et le rédacteur s'était fait illusion. D'ailleurs, toute la notice imprimée était fautive, et la lettre elle-même ne semblait pas des plus aisées à interpréter [3]. Il valait donc la peine de voir le texte de plus près. Nous eûmes le moyen de l'étudier à loisir [4]. — Est-il encore inédit ? Nous

1. *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des Départements*, t. I (1849), p. 499.

2. Cf. L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, t. I (2e éd. 1907), 305 sq. — Flodoard mentionne parmi les correspondants de Hincmar un *Sigebodus* qui, d'après le texte imprimé (*Historia Ecclesiae Remensis* III, 25 : *L.*, CXXXV, 259 D sq.), était alors prévôt « des moniales du monastère de Lyon » (*Lugdunensis*). J'incline fort à croire qu'il faut lire : *Laudunensis*, et comprendre de ce monastère était Saint Jean de Laon. Ne pourrait-on pas supposer, en outre, que ce même personnage devint par la suite, grâce à Hincmar, archevêque de Narbonne ? Cette conjecture expliquerait bien certaines choses relatives au manuscrit d'Albi et à la lettre qui va nous occuper.

3. Ces premiers renseignements nous vinrent de M. l'abbé J. Rivière, alors professeur au Grand Séminaire.

4. Nous devons aussi à Dr C. Gotu diverses notes, qui remontent à la période d'avant-guerre.

avons lieu de le croire. Il permet, en tout cas, de faire des observations sur l'influence de Jean Scot en la seconde moitié du IX^e siècle. C'est un morceau fort curieux au point de vue littéraire, et qui donne quelques vues sur les préoccupations philosophiques, au terme de la renaissance carolingienne.

La description officielle du manuscrit *42* d'Albi est tellement insuffisante qu'on nous excusera de la reprendre entièrement. Puis, située dans son contexte, la lettre à Sigebod apparaît déjà plus réelle, même si l'on constate que l'assemblage des parties est quelque peu factice. On saisit, à tout le moins, la tradition de fait, et celle-ci, assurément, à une faible distance des événements qui donnèrent occasion au morceau.

Le manuscrit *42*, qui compte 80 feuillets (225×160), est l'ouvrage de trois mains calligraphiques, qui attestent ensemble le triomphe du style officiel qu'on appelle justement « carolingien ». L'écriture est, sans aucun doute, de la fin du IX^e siècle ; et il faut avouer qu'elle est tout à fait banale, nullement distincte, semble-t-il, du type qui prévalait, à la même époque, dans les régions au nord de la Loire [1]. On voit ainsi, par une simple remarque de détail, combien l'action de Charlemagne et de ses mandataires a été profonde ; les différences locales ne s'affirmeront de nouveau qu'un peu plus tard, après la tourmente du X^e siècle.

La distribution matérielle de la copie peut être représentée de la façon suivante :

fol. 1-42^v : main A
fol. 43-60^r : main B
fol. 60^r-72^r : mains A et B, alternant
fol. 72^v : main C
fol. 73^v-80 : main A

Il faut observer, de plus, que, des onze cahiers qui forment le volume [2], deux sont incomplets : le VI^e et le X^e, réduits l'un et l'au-

1. On écarte *a priori* l'objection que le recueil pourrait avoir été formé dans un *scriptorium* septentrional, puis transmis, tel que nous l'avons encore, à Albi. A moins d'une preuve positive, cette hypothèse des longs voyages n'est pas admissible, toutes les vraisemblances restant en faveur d'une production directe. Nous connaissons d'autres manuscrits semblables du IX^e siècle, voire plus anciens que celui-ci, qui sont strictement localisés : les Évangiles d'Avignon n° *22*, copiés à Digne par le prêtre Ainardus vers le milieu du IX^e siècle ; le livret bénédictin de Gellone, qui paraît remonter aux environs de l'année 810 (fragments de Montpellier n° *12* et d'Avignon n° *175*, dont l'intérêt paléographique est plus vif encore, grâce à la date ; cf. *Revue Mabillon*, 1922, p. 122).

2. Les signatures des cahiers *III* à *VIII* sont encore visibles.

tre à quatre feuillets (*fol.* 41-44, *fol.* 69-72) ; toutefois, ce X^e cahier semble, tel quel, n'offrir point de lacunes [1].

Enfin, l'examen du contenu permet de reconnaître un groupe de dix morceaux. Cette analyse peut rester sommaire, pour le présent, sans grand inconvénient, l'attention devant se concentrer sur la lettre, qui est l'article n° 3 :

1° (*fol.* 1^v) les *Capitula* d'Hincmar pour son clergé, datés du 1^er novembre 852 [2] ;

2° (*fol.* 7^r) les *Capitula* de Théodulphe sur les rites du baptême, en réponse à la consultation de Charlemagne, dont la date approximative est 811-812 [3] ;

3° (*fol.* 21^v) la lettre à Sigebod, à laquelle notons dès l'abord qu'un titre parfaitement net, qui se confond avec l'adresse, assure un crédit indiscutable : l'auteur ne s'y nomme point « Amaury », comme on l'imaginait, mais bien *Almannus* et se qualifie « moine et prêtre » : toutes précisions qui rendent son identité peu douteuse avant aucun examen ; car Almanne, moine de Hautvillers au diocèse de Reims, non loin d'Épernay, est un hagiographe fort connu des érudits, qui vivait au temps de l'archevêque Hincmar († 882) [4] ;

4° (*fol.* 23^v) un long commentaire, inédit, des divers rites qui sont observés dans la dédicace d'une église : « *De eo quod ueniens episcopus ad ostium ecclesiae clausum et percutiens superliminare eius dicit : Tollite portas.* Scribit apostolus ad Corinthios quod posuit deus in ecclesia primum apostolos secundo prophetas... » ; c'est là, nonobstant la perte des derniers feuillets (après *fol.* 42), un ouvrage important qui mériterait d'être rapproché de l'Exposition parallèle, attribuée à Remi d'Auxerre [5] ; mais, en outre, il

1. Au contraire, quatre feuillets font réellement défaut entre *fol. 42* et *fol. 43*.

2. *Patr. Lat.*, CXXV, 773-778, 777-780.

3. *Ib.*, CV, 224-240. Cf. *La Vie et les arts liturgiques*, 1920, p. 437.

4. Cf. *Histoire littéraire de la France*, V (1740), p. 618-625. *Monumenta Germaniae historica : Scriptores rerum Merovingicarum*, V (1910), p. 158 (notice de W. Levison).

5. *P. L.*, CXXXI, 845 sq. ; cf. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 1920 (5^e éd.), p. 429. — Je dois me borner ici à relever les rubriques qui sont mises en évidence dans le manuscrit, après la première : « *De eo quod scribit litteras in pauimento ecclesiae* » (fol. 25^v) ; — « *De sex luminaribus ex utraque parte ecclesiae accensis* » (fol. 28^v) ; — « *De signo crucis et benedictione aquae cum sale cinere et uino et de caeteris misteriis aecclesiae consecrandae* » (fol. 30^v) ; — « *De consecratione quae fit per oleum sanctae unctionis et crismatis* » (fol. 39^v). On peut voir, grâce à ces titres, que le rituel gallican du IX^e siècle est suivi pas à pas ; il n'y manque que la dernière cérémonie, celle de la translation des reliques. — A noter que l'attribution à Remi du commentaire conservé dans le manuscrit de Rouen *1343* est une pure conjecture de Martène à partir de la disposition de ce même manuscrit, qui

reste à déterminer la relation de cet opuscule avec la lettre à Sigebod, qui se présente, matériellement du moins, comme une sorte de préface ;

5° (*fol.* 43r) une copie du *De agone Christiano* de saint Augustin, dont les premiers développements, équivalant à trois pages environ [1], font défaut par suite de la lacune antécédente ; d'une collation sommaire, mais suffisante en l'espèce, il résulte que cet exemplaire appartient à la famille textuelle *P S γ L V*, définie naguère par J. Zycha [2], et, plus précisément, qu'il livre une rédaction très semblable à celle des deux autres manuscrits du Xe siècle : *L (Vossianus 114)* et *V (Vindobonensis 1021)* [3] ; au total, texte médiocre ;

6° (*fol.* 60r) après l'*explicit* du *De agone* et deux lignes en blanc, un traité sans titre, qui coïncide, à quelques passages pris, avec la partie principale (§1-21) du célèbre *Ordo Romanus primus* édité par Mabillon [4] ; cet ancien directoire de la messe pontificale selon l'usage de Rome semble avoir été répandu dans tout l'Empire carolingien [5], en même temps que le triomphe s'affirmait du sacramentaire qui portait le nom de saint Grégoire ; cependant une étude minutieuse a permis de distinguer plusieurs formes ; et c'est en effet une recension longue, ou remaniée, que nous avons ici [6], recen-

---

provient de Saint-Évroul et remonte seulement au XIIe siècle : un « *Sermo de dedicatione aecclesiae* », demeuré anonyme (fol. 1-9), est suivi d'une *Expositio in celebratione missae* qui est expressément qualifiée : « *a Remigio Autissiodorensi edita* » (Cf. *P. L.*, CI, 1246 sqq.). Cette circonstance est fort loin de recommander l'hypothèse de Martène.

1. Manquent en effet les 65 premières lignes du texte édité par ZYCHA, dans le *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum*, t. XLI (1900), p. 101-138 : on ne rejoint l'imprimé qu'un peu après le début de c. III § 3 : ... *(mun)* ‖ *di* <*rectores*> *harum tenebrarum aduersus spiritalia nequitiae*... (ib., p. 104, l. 6 ; dans *P. L.*, XL, 292).

2. Voir *ib.*, p. XV sq., XIX.

3. Beaucoup d'autres manuscrits du même type doivent subsister, représentant la tradition française ; car il faut avouer, malheureusement, que l'édition critique de 1900 réduit par trop le nombre réel des témoins, qui est, en ce cas, beaucoup plus considérable qu'on ne le laisse soupçonner.

4. Cf. *P. L.*, LXXVIII, 937-948. Mabillon prend pour texte le manuscrit de Saint-Gall *140* (p. 256-277), qui est légèrement postérieur au manuscrit d'Albi. Quatre différences seulement de celui-ci sont notables : § 13, la dernière phrase *(Similiter-faciunt)* est omise (ib., 914 A ; l. 6-8) ; — § 14 (début), au lieu des mots *(Post hoc pontifex tenente* (ib., 914 A, l. 9), la recension d'Albi fait lire : *Tunc tenentibus* ; — § 18, au lieu de *faciens-mittit* (945 B, l. 13-14), on lit : *mittit in calicem de* ; — § 19, les réponses *Amen — cum spir. tuo* (946 C, l. 4-5) sont omises.

5. Voir la liste établie par les soins de M. l'abbé ANDRIEU, *Revue des Sciences religieuses*; I (1921), p. 386.

6. Les particularités du texte primitif, du remaniement prolixe dont Albi est

sion dont il serait difficile de reporter le modèle au delà du VIII[e] siècle [1] ;

7° (*fol.* 68[r]) dans le prolongement immédiat de cet *Ordo* de la messe, un autre *Ordo*, pareillement sans titre et censé romain, pour la semaine sainte, double en réalité et adapté aux besoins des églises franques : d'abord pour les cérémonies solennelles du mercredi au samedi saint, ensuite pour l'office des vigiles correspondantes : ces deux morceaux liés sont des textes beaucoup plus rares que le précédent [2], et Mabillon n'en a publié que des rédactions secondaires [3]; du moins, l'écheveau est-il maintenant débrouillé grâce à M. Andrieu, et l'on n'attend plus qu'une bonne édition, dont le recueil d'Albi sera l'un des meilleurs garants [4] ;

8° (*fol.* 71[v]) un dernier et bref directoire liturgique, nettement défini : « *Ordo quomodo in sancta Romana ecclesia* [5] *reliquiae reconduntur* », et qui contraste ainsi, par son extrême simplicité [6], avec le commentaire des rites gallicans de la dédicace ; mais il faut ajouter que, comparaison faite avec un *Ordo* semblable de Martin Gerbert [7], l'on n'a dans ce contexte, apparemment, qu'une rédaction

l'un des témoins importants, enfin d'un type intermédiaire ont été reconnues et commentées par M. Andrieu dans l'étude précitée, p. 386-398, en vue d'une nouvelle édition, qui sera sans doute définitive.

1. Voir *ib.*, p. 400.

2. M. Andrieu les a signalés dans trois autres manuscrits : Saint-Gall *614* IX[e] siècle ; Wolfenbüttel *4175*, de Wissembourg, et Bruxelles *10127-10144*, du Mont-Blandin, qui remontent, le premier peut-être, le second sûrement, jusqu'à la fin du VIII[e] siècle ; cf. *Immixtio et consecratio*, 1824, p. 26.

3. Tel qu'il est attesté par le recueil d'Albi, le premier *Ordo* correspond, détails à part, aux §§ 5-10 de l'*Appendix* au *Primus* (*P. L.*, LXXVIII, 961-964) ; en outre aux §§ 28, 30-31, 34-35 de la seconde partie du *Primus*, et à un bref résumé des §§ 40-45 (= §9-10 de l'*Appendix*). Le deuxième *Ordo* se confond de même, approximativement, avec les §§ 1-4 de l'*Appendix* (*P. L.*, ib., 959-961). Cf. Andrieu, *op. l.*, p. 27, sur les manuscrits qui livrent les deux compilations accréditées par Mabillon.

4. *Ib.*, p. 29 (et note 3 à p. 28).

5. En fait, le copiste a écrit : *ecclesiae*.

6. Début : *Vadit episcopus in ecclesia ubi reliquiae sunt positae*... Le texte comprend, en résumé, trois rubriques qui enveloppent les oraisons *Aufer a nobis* et *Fac nos domine sanctorum*, l'antienne *Cum iocunditate*, la formule de bénédiction de l'eau : *Deus qui ad salutem humani generis*... On remarque encore ces éléments dans le Pontifical Romain de Clément VIII. Rapprocher quelques *Ordines* médiévaux, mais considérablement développés (Martène, *De antiquis Ecclesiae ritibus*, l. II, c. XIII, *ordo VII*, éd. Bassano, 1788, t. II, p. 263[2] ; Muratori, *Liturgia Romana vetus*, II, 1748, p. 479).

7. *Monumenta veteris Liturgiae Alemannicae*, II, 1779, p. 49[2] sq., d'après un manuscrit du IX[e] siècle ; la coïncidence des textes serait complète, si l'*Ordo* de Zurich n'omettait l'oraison facultative *Fac nos domine sanctorum*... Duchesne a fait connaître une réplique, déjà fortement diversifiée, dans le sacramentaire de

incomplète, c'est-à-dire réduite à la première partie, jusqu'à la déposition des reliques exclusivement ; le copiste d'Albi aura donc omis, intentionnellement ou par accident, de rapporter, après le transfert des reliques, les cérémonies mêmes de la consécration [1] ;

9° (*fol.* 72r) les huit premiers articles des *Allégories* de saint Isidore, sous la préface traditionnelle : « *Sancto ac reuerentissimo fratri Horosio Isidorus* [2] ; » cette fois encore, semble-t-il, le scribe a pris le parti ou bien s'est vu forcé d'abréger son modèle ;

10° enfin (*fol.* 72v), des « *Quaestiones sancti Augustini episcopi* » dont le caractère apocryphe et disparate n'a pas besoin d'être établi, étant assez évident pour le lecteur moderne [3], encore que cet ouvrage, relatif surtout à la doctrine de la Trinité et à la création de l'homme, puisse être attribué avec vraisemblance à la fin de la période antique ; nous n'en avons, en ces dernières pages, que la moitié à peine, le travail de copie ayant été suspendu au milieu de la question XXVI [4].

Ces indications littéraires n'ont aucune portée et l'on a perdu son temps à les réunir — ou bien il doit apparaître clairement, désormais, que le recueil d'Albi n° *42* est un livre carolingien de cette catégorie modeste, mais si précieuse d'une manière générale pour l'histoire des idées et des mœurs, outre les mérites de tel ou tel texte en particulier, parce qu'elle traduit les tendances et les besoins d'un milieu ou d'une époque, et marque en quelque sorte leur degré de culture. La renaissance, instaurée vigoureusement par Charlemagne, a eu des effets incalculables, en promouvant l'instruction

Drogon ; cf. *Origines du culte*, 1920 (5e éd.), p. 507-509. Dans le pontifical anglo-saxon, dit de Jumièges (cf. MARTÈNE, *op. l.*, p. 25 41), la transformation est plus sensible encore.

1. On observera, toutefois, que l'authentique Sacramentaire grégorien avait assez de proposer les deux collectes *Aufer a nobis* et *Domum tuam*, sous ces titres caractéristiques : « *Oratio quando leuantur reliquiae* », « *Oratio in dedicatione ecclesiae* » (Cf. MURATORI, *op. l.*, p. 24 11).

2. Cf. *P. L.*, LXXXIII, 97-101 A, l. 3.

3. Cf. *P. L.*, XL, 733 sq. Les Mauristes ont mis en œuvre un manuscrit de Corbie contemporain, paraît-il, de celui d'Albi, où les « questions » sont posées par Orose ; mais cette distinction ne sert pas mieux à résoudre le problème littéraire. Nous croirions seulement que l'opuscule a été fabriqué par des mains espagnoles, mais longtemps après Orose.

4. Derniers mots lisibles : « ... vel hominis sextus neque enim (unius ?) diei » *P. L.*, ib., 741 (vingt-troisième ligne de la « réponse » à la « question » XXVI). — Sur le reste du *fol.* 80, de même que sur *fol.* 1r, divers textes liturgiques ont été ajoutés avec ou sans neumes, difficilement lisibles aujourd'hui (antiennes, oraisons, litanies).

des clercs de tout ordre et stimulant leur zèle pastoral ; c'était assurer, par contre-coup, l'instruction des laïcs, surtout en matière religieuse. A partir de très humbles études, en une marche lente, mais certaine, on atteindrait d'étape en étape, ou plutôt par plans progressifs, les hauts plateaux des XII^e et XIII^e siècles, qui, selon l'ordre humain et tout en faisant la part du génie individuel, chez un Jean Scot par exemple ou chez un saint Anselme, n'auraient point surgi finalement, ni acquis de stabilité, sans un long travail de préparation. De ces efforts qui, grâce à la collaboration persévérante des chefs ecclésiastiques, ne cessèrent de se propager avant l'arrêt momentané du X^e siècle, le volume que nous venons de décrire est l'un des témoins obscurs et, sans paradoxe, d'autant plus expressifs.

Ses origines premières ne peuvent être entrevues que par conjecture. Il est loisible en effet de supposer que la région de Reims ait transmis ensemble les premiers articles à tout le moins (n^os 1-4), les *Capitula* d'Hincmar et la lettre d'Almanne indiquant bien le point de départ. Ces morceaux et tous les suivants ont pu faire groupe, ensuite, à Narbonne dans l'entourage ou par les soins mêmes de l'archevêque Sigebod (c. 873-885), destinataire direct du n^o 3. De Narbonne, le centre le plus influent du Sud-Est, à l'église voisine d'Albi, la voie s'ouvrait sans obstacle. Mais il est également admissible que la compilation passée de Reims à Narbonne ait reçu sa dernière forme des mains d'un évêque d'Albi [1], soit Éloi (886), soit Adolenus (887-891), contemporains l'un et l'autre de l'archevêque Théodard [2] (885-891). En tout cas, retrouvons-nous alors les circonstances approximatives de la transcription.

Au point de vue littéraire, le manuscrit n'offre donc presque rien que déjà nous ne connussions : textes de législation pastorale (n^os 1-2), d'organisation et d'exégèse cultuelles (n^os 6-8), de catéchèse religieuse (n^os 5, 9-10) ; et l'on est forcé de répéter que sa

1. Sur la série des évêques d'Albi en cette période, depuis Lupus (v. 869-879) prédécesseur d'Éloi, cf. *Gallia Christiana* I (1715), c. 7 sq., et DUCHESNE, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, II, (2^e éd., 1910), p. 44.

2. On rencontre ensemble Éloi d'Albi et Théodard de Narbonne à un synode tenu le 18 décembre 886 « *in Villa Portu* », au diocèse de Nîmes (*Vita s. Theodardi* § 38 : *Acta Sanctorum*, Mai, I, [1866], 154 C, et cf. *Gallia Christiana*, l. l.). DUCHESNE (*op. l.*, I, 373) a fait des réserves sur la valeur de cette *Vita*, mais sans oser conclure à la fausseté des documents qu'elle inclut. — Plus tard en 891 (avant le 24 septembre), on rencontre pareillement Adolenus d'Albi et le même Théodard à un synode de Meung-sur-Loire, près Orléans (MANSI, *Amplissima Collectio*, XVIII, 119 sq. ; l'épel « Mehun », admis par DUCHESNE, *op. l.*, II, 44, prête à confusion, et se trouve d'ailleurs contredit par une autre référence, *ib.*, II, 306).

valeur consiste précisément, à cet égard, dans sa fidélité à exprimer la tradition chrétienne. Ce manuel banal est lourd d'un passé plein de sens et met cette doctrine héritée à la portée des nouvelles générations.

Il reste cependant un article ou plutôt deux articles conjoints, qui rentrent dans la seconde espèce, liturgique, et dont l'intérêt de nouveauté est indéniable : à savoir le commentaire sur la dédicace gallicane et la lettre antécédente (nos 3-4). Car le lecteur a déjà conclu, probablement, de l'examen des parties que la lettre d'Almanne ne se laissait point détacher du commentaire sinon pour la clarté de l'exposition, n'étant en fait que l'annonce ou l'adresse de cet opuscule, bien plus, n'ayant de raison d'être en pareil contexte que par sa relation avec les pages qui suivent.

Avouons toute notre pensée. Cette pièce à prétentions philosophiques est, dans son ensemble, si étrange, d'une conception et d'une langue si peu communes, qu'elle devait dépasser entièrement l'intelligence du public, même lettré, vers la fin du IXe siècle. Sans faire injure à son éminent destinataire, on peut douter qu'il en ait saisit l'intention et apprécié les détails, à moins d'avoir connu d'avance le mouvement d'idées dont elle suit les lignes audacieuses. On peut surtout douter qu'un copiste ordinaire ait recueilli de son plein gré une composition de cet acabit, à moins d'avoir déjà sous les yeux un modèle établi et de s'estimer tenu à le reproduire. En d'autres termes, la conservation de ce morceau nous paraît une chance d'ordre littéraire, explicable par les particularités du contexte immédiat. Le commentaire aura entraîné avec lui, par la force des choses, son préambule insolite, sans que ce dernier, vraisemblablement, retînt l'attention.

Par suite, on l'entend bien, nous n'hésitons pas, apres mûr examen, à revendiquer pour Almanne de Hautvillers, non seulement la lettre qui porte son nom dans le manuscrit d'Albi, mais encore, du même coup, le commentaire voisin ; et nous comprenons que ce commentaire fut entrepris à la demande expresse de l'archevêque de Narbonne Sigebod[1], la lettre n'ayant pour fin réelle que

1. Remarquer, en particulier, dans la lettre les membres de phrase suivants : *Iubes igitur, antistes reuerende...* (l. 14) ; — *a uobis moniti...* (l. 19) ; — *si in aliquo horion aliquid possem in tam arduo quod imperatis negotio...* (l. 40) ; — *cum libenter tum feruenter uobis parere conarer in officio michi a uobis iniuncto...* (l. 108) ; — *quoniam uobis iubente Christus imperat...* (l. 110) ; — *sed qui iussistis mecum eritis in sorte iudicis et probatoris* (l. 120). Noter aussi ces deux formules de politesse à l'adresse de l'archevêque : ... *de uisceribus probitatis uestrae* (l. 5) ; — *intuentes humilitatis uestrae mansuetudinem* (l. 10). Dans le commentaire, la note personnelle est très rare ; l'auteur, habituellement, semble disserter avec solennité pour le

de dédier, selon la règle du genre, le travail terminé [1], c'est-à-dire avec d'abondantes protestations d'obéissance et d'indignité personnelles [2]. Cette simple interprétation offre le double avantage de rendre raison du contexte littéraire et de faciliter l'intelligence des deux articles, qui, dès lors, s'éclairent l'un l'autre, si différents qu'ils demeurent.

Le cas est tel, cependant, — et c'est une aventure fréquente en histoire littéraire, — que « l'avocat du diable » pourrait encore déployer sans peine ses artifices, de manière à le brouiller complètement. Nous accordons, en effet, que l'unité d'auteur ou de composition ne saute pas aux yeux, et qu'il faut, par conséquent, s'en convaincre au prix de quelque effort. Car il reste qu'Almanne a négligé, dans sa lettre d'envoi, de rappeler une chose essentielle, du point de vue de la critique, — le sujet même que son correspondant l'avait requis de traiter. A peine fait-il, à cet égard, une ou deux remarques qui conviennent à la liturgie, sans mettre hors de doute qu'il s'agit bien d'elle [3]. Et tout au contraire, il met à profit l'occa-

---

public. Toutefois, il subsiste un trait qui mérite d'être rapproché des précédents et vise le promoteur et destinataire du travail : « ... *ut bene nouit uestrae celsitudinis sapientia* » (fol. 27ᵛ).

1. Le caractère de préambule ressort nettement des derniers paragraphes : ... *ideoque ista praelibaui*... (l. 111) ; — *Exibebo igitur deuotam filargiriam... colligamque breuiter quicquid huic opusculo uidere potero congruere propriaque addam forsitan industria*... (l. 115 : par quoi Almanne veut dire qu'il a des sources bibliographiques ; dans le commentaire, on trouve cités : Ambroise, Augustin, Bède, Cassiodore, Fulgence, Grégoire, Isidore, Jérôme).

2. Aux détails déjà signalés, ajouter : ... *reuerberor aesthesi*... (l. 43, c'est-à-dire par la partie inférieure de l'âme) ; — *pro nostri palestra ingenioli*... (l. 80) ; — *Iste ergo* [*animus*] *in me modico paruus*... (l. 107) ; — ... *humiliter supra uires suscepi negotium* (l. 111) ; — *ut agnosceretis et condignam meae paruitatis et ignorantiae excusationem et humilem debitae oboedientiae subditionem* (l. 112). — Rapprocher une curieuse expression du commentaire : « *De ratione scripturae pro paruitatula mea aestimo satis dictum* » (fol. 28ᵛ), et, plus loin (fol. 33ᵛ), le même exemple de pléonasme qui vient d'être noté : « *quia et ignorantia et paruitas mea multa est* ».

3. Nous estimons pourtant que c'est bien d'elle, de ses « actes » et de ses « mystères », qu'Almanne écrit, acceptant de tenir le rôle d'interprète : *Iubes igitur... ut intellegamus cum Moyse cuncta quae agimus*... (l. 1.) ; et encore : ... *hoc, a nobis moniti, discimus ut, sacris mysteriis inherentes, serenissimum diuinitatis iubar... contendamus intrare*... (l. 18). [Le rapprochement avec une formule devenue usuelle : « Protege nos Domine tuis mysteriis seruientes ut diuinis rebus inhaerentes... famulemur... » (*Oratio contra persecutores ecclesiae*), ne porte pas malheureusement ; la teneur ancienne (dans *Leon.* XVIII, 39, 379 et *Gelas.* III, 63, 732), conservée encore au IXᵉ siècle (*Suppl. Greg.* LXXXIX, 206), omet le mot *inherentes*.] D'ailleurs, le commentateur va prendre la liturgie de haut et l'interpréter symboliquement, de façon à proposer du même coup toute sa philosophie et toute sa théologie fondues ensemble, si bien que cette conception même est entièrement d'accord avec la tendance syncrétiste ou augustinienne du préambule.

sion pour discourir sur la nature de l'âme et du corps, tandis que, d'autre part, son commentaire des rites de la Dédicace verse dans un constant symbolisme qui semble le ravir lui-même et, probablement, résumait à ses yeux la somme de sa théologie comme de sa philosophie, mais dont l'originalité, décidément, manque pour nous d'éclat, consistant plutôt dans l'expression que dans la conception.

C'est, au reste, par le côté extérieur que la comparaison est possible entre les deux ouvrages, et que leur parenté se laisse établir assez solidement, en dépit des préjugés adverses ; notamment, en remarquant des deux parts l'emploi de termes savants détournés du grec [1], les constructions heurtées ou anormales [2], un goût indiscret pour le jeu des nombres. La publication du commentaire lui-même, sur la lettre duquel il faudrait s'appuyer, étant hors de saison et l'analyse détaillée impossible, le mieux n'est-il pas que nous en donnions un aperçu direct, en transcrivant un morceau suffisamment caractéristique ?

Voici donc comment le théoricien liturgiste se charge d'expliquer la rubrique du cérémonial concernant le luminaire : douze cierges disposés en deux rangées, de chaque côté de l'édifice, et correspondant à douze pierres fondamentales, (*fol.* 28^{v}-30^{v} [3]) :

DE SEX LVMINARIBVS EX VTRAQUE PARTE ECCLESIAE ACCENSIS.

Ex utraque, ut diximus, parte sex luminaria sunt accensa in dedicatione ecclesiae, quae simul fiunt XII : qui est perfectus ab eo numerus quod ex primo pari et primo inpari, altero per alterum multiplicato existit. Est

1. Dans le passage rapporté plus loin, on notera : *climata, diatessaron, monas, monochordum, symphonia.* Ailleurs encore, on trouve : *analytice, antidotum, barathrum, epilogi, gramma, trapeza, ypotesis, zodiacum,* etc. Cette manie s'est donné cours dans les autres ouvrages d'Almanne, mais nulle part, il est vrai, avec plus de liberté que dans la lettre. — Ci-dessus, j'ai eu l'occasion de mentionner le mot *paruitatula,* plus que bizarre, au sens de *paruitas.* En un autre endroit (fol. 28^{r}), le commentateur ne craint pas d'écrire : « *in romulida lingua* ». Ces recherches, et d'autres semblables, comme : « *intuitu perspicacissimae speculationis appenso* » (fol. 31^{r}), ou : « *nititur (anima) in praesenti uita hac quadratura cibica* » (fol. 37^{r}), sont tout à fait dans la manière d'Almanne.

2. On pourra remarquer dans la lettre un emploi assez particulier de la proposition infinitive avec une valeur finale : *accendistis animam reuocare mentem a sensibus* (l. 11) ; *erigamus mentem agnoscere deum et hominem* (l. 17) ; et cf. l. 95. Je ne suis pas sûr d'avoir observé la même licence dans le commentaire ; voici du moins un usage qui s'en rapproche : « ... *domus in quam conuenimus adorare, confiteri et laudare dominum* » (fol. 24 ^{r}) ; et cf. l'extrait ci-dessous l. 39.

3. Sauf avis ou indication contraires, et à part les signes orthographiques, la transcription est conforme à la lettre du manuscrit.

autem primus inpar ternarius, et primus par quaternarius, licet binarius uideatur primus par, sed alteritate, non paritate. Similiter et *monas* videtur primus inpar, sed uirtute, non opere.

Sed quid per ternarium, nisi creatorem, quid per quaternarium, nisi creaturam accipere debemus ? Cum ergo creator per praedicatores sanctos, beatos uidelicet apostolos, insinuatur, quasi ternarius per quaternarium multiplicatur. Unde scriptum est : PERTRANSIBVNT PLVRIMI ET MVLTIPLEX ERIT SCIENTIA [1] ; et iterum : MVLTIPLICABIS IN ANIMA MEA VIRTVTEM [2] : non ut ille sit — quod absit — multiplex qui est inefabili plenitudine simplex ; sed quia multipliciter intelligitur : infinitus, inmensus, ineffabilis, inuisibilis, inmortalis, inmutabilis, inpassibilis, incomprehensibilis, — *monos agios*, solus dominus, solus bonus, solus potens, solus omnipotens, solus altissimus, solus stabilis, solus mobilis [3], solus sapiens, solus sapientia, terribilis<et> blandus prae cunctis, solus amandus, et innumera, immo omnia bona, et totum hoc unum, — solus verus, aeternus et uiuus deus, aeterna, uiua et uera pietas, ueritas, caritas omniumque uientium vita. Ternarius itaque quaternarium multiplicat, quia deus pater, deus filius, deus spiritus sanctus, non tres dii, sed unus deus, in creatura sua uirtutem multiplicat. Alii namque datur per spiritum sermo sapientiae, alii sermo scientiae [4], et caetera.

Congrue siquidem creatura intimatur, scilicet propter uniuersales causas quattuor helementorum quibus constat maxima fabrica mundi. Ad cuius exemplar aetiam minor quattuor rebus subsistit [5] : calida, frigida, humida, sicca.

Quattuor aetiam sunt *climata* [6], plagae, siue frontes totius orbis : oriens, occidens, arctus, antarticus. Quibusque quattuor mundi plagis missi sunt apostoli praedicare uerbum Dei, docentes et baptizantes ecclesiam Christi quam adquisiuit sanguine suo [7], domino cooperante et sermonem confirmante sequentibus signis [8].

Duodenarius etenim continet sub se omnes *symphonias*. Est nempe ad nouenarium sesquitertius, in *symphonia*

1. DAN. XII, 4.
2. Ps. CXXXVII, 3.
3. Il est douteux qu'il faille corriger : <*in*>*mobilis*, puisqu'on a déjà, au même sens, *inmutabilis* ; l'auteur veut sans doute exprimer ici la souveraine activité de Dieu, parfaitement libre.
4. Cf. I COR. XII, 9 : Alii *quidem*...
5. C'est-à-dire le « *microcosmos* » dont il est question clairement dans la lettre (l. 25, et cf. l. 78).
6. Plus loin de nouveau (fol. 36r), le commentateur mentionne les « *climata orbis* ».
7. Cf. ACT. XX, 28.
8. Cf. MC. XVI, 20.

diatessaron, sesquialter [1] uero ad octonarium, in *symphonia* uidelicet *diapente* ; *diplasiam* autem proportionem tenet ad senarium ; quae proportio *diapason symphoniam* sonat. Ex quibus simplicibus aliae tres compositae simul cum istis formant hominem et instruunt ad quaerendum deum, et ut cum Psalmista dicere noscat : TIBI DIXIT COR MEVM, QVAESIVI VVLTVM TVVM, VVLTVM TVVM DOMINE REQVIRAM [2]. Hanc *armonicam* [3] adunationem docuerunt apostoli, semper habentes prae oculis regulare *monochordum* [4].

Sunt autem apostoli aetiam lapides ecclesiae pretiosi, in eius fundamento fundati, cui [5] lucent in sacra consecratione, quia eam docuerunt uerbo et opere.

Hos [6] significabant illi duodecim fontes qui inuenti sunt in Helim, quae fuit sexta mansio filiorum Israel, quando egressi sunt de terra Aegypti.[7]. Vnde dicit beatus Hieronimus [8] : « Sexta mansio [quae uocatur Helim] in arietes fortesque uertitur. De amaritudine uenimus ad arietes et robustos principes gregis ». Sunt igitur apostoli ductores [9] gregis, qui de amaritudine mortis peccatorum et saeculi huius ducunt nos ad dulcedinem uitae aeternae, docentes habere nos remissionem omnium peccatorum nostrorum in principe pacis et saeculi uenturi, et consonare mediatori nostro, quem diximus regulare *monochordum* in quo est adunatio *armoniae* nostrae, quia ad hoc uenit in mundum ut filios dei qui erant dispersi congregaret in unum [10], — quique est aetiam fundamentum ecclesiae de quo dicit Apostolus [11] : FVNDAMENTVM ENIM

1. Je corrige le manuscrit, qui porte : *sesqualiter*.

2. Ps. XXVI, 8 ; le commentateur est resté fidèle aux variantes du « Psautier romain », ce qui ne laisserait pas d'être insolite à la fin du IX[e] siècle (Cf. *Revue Bibliique*, XXXI, 1922, p. 358), si ce même verset ne subsistait, en quelque sorte stéréotypé, sous sa forme « romaine » dans l'Antiphonaire grégorien (« introït » pour le mardi de la seconde semaine du carême).

3. Voir la lettre l. 82 ; mais il pourrait bien s'agir ici des neuf chœurs des anges.

4. *monoxordum* Ms. — Sur les six simphonies, cf. CASSIODORE, *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum*, c. V (*P. L.*, LXX, 1209 D sq.) et JEAN SCOT, *De diuisione naturae*, III, 33 (*P. L.*, CXXII, 718 D), 34 (722 B) ; V, 4 (869 B), 36 (965 A-B).

5. *qui* donnerait un meilleur sens.

6. *Hoc* : Ms. ; mais voir ci-après l. 74 et 87.

7. Cf. Ex. XV, 27 ; NUM. XXXIII, 9 ; dans les deux cas, la Clémentine a l'épel moderne : *Elim*.

8. Cf. EPIST. LXXVIII § 8 : *Ad Fabiolam de mansionibus filiorum Israhel per heremum* (éd. HILBERG, *C. S. E. L.*, LV, 1912, p. 57, l. 24 sq.). — Les mots *quae u. H.* sont une addition du commentaire ; après *uertitur*, une phrase de saint Jérôme est omise.

9. Correction de seconde main ; le copiste avait écrit : *doctores*.

10. Cf. IOH. XI, 52.

11. I COR. III, 11 ; en réalité, les deux derniers mots sont une addition du commentateur.

ALIVD NEMO POTEST PONERE PRAETER ID QVOD POSITVM EST QVOD EST CHRISTVS IESVS DOMINVS NOSTER.

Hos praeterea praefigurabant panes propositionis XII, de quibus in Leuitico refertur, dicente Domino ad Moysen[1]: ACCIPIES SIMILAM ET COQVES EX EA XII PANES, et caetera. Duo decim ergo panes inmensa tabernaculi duodecim sunt apostoli, et omnes doctrinae eorum sequaces sunt in ecclesia dei. Qui, quoniam usque ad consummationem saeculi populum dei alimoniis uerborum reficere non desinunt, panes propositionis XII numquam de mensa domini recedunt. Ideoque[2] panes seni altrinsecus super mensam statui praecipiuntur[3] propter concordiam caritatis et sanctitatis. Longa ratio est ut expediamus tus lucidissimum superponendum<et>per singula sabbata eorundem panum mutationem[4]; neque hoc necessarium esse putaui.

Hos denique item[5] sanctos apostolos protendebant aetiam illi XII lapides de torrente Iordanis[6].

Videtur[7] tandem apostolos praefiguratos et per fontes purissimos propter sacrae doctrinae puritatem, et per panes propter saluberrimam sanctarum animarum refectionem, et per lapides propter sanctae ecclesiae firmissimam aedificationem. Vnde Psalmista[8]: IN ECCLESIA BENEDICAM TE DEO DOMINO DE FONTIBVS ISRAEL; et Apostolus[9]: IN CARITATE RADICATI ET FVNDATI: radicati uidelicet propter plantationem de qua[10] idem apostolus[11]: EGO PLANTAVI, APOLLO RIGAVIT, — et fundati propter edificationem, de qua item dicit[12]: DEI EDIFICATIO ESTIS. Ad quorum lapidum, in fundamento ecclesiae fundatorum, imitationem[13] beatus Petrus exortans et alios dicit[14]: ET IPSI TAMQVAM LAPIDES VIVI SVPERAEDIFICAMINI.

Lucent igitur apostoli sancti in aecclesia dei, et, ut alii eorum imitatione et exemplo luceant, admonere non ces-

1. LEV. XXIV, 5. Le manuscrit fait lire : *quoques*.
2. *Idemque* : Ms.
3. Cf. LEV. XXIV, 6.
4. *Ib.*, 7-8.
5. *Idem* : Ms.
6. Cf. Ios. IV, 3-9.
7. *Vidente* : Ms. ; c'est une leçon sûrement fautive, qu'on pourrait corriger aussi en écrivant *uidemus*.
8. Ps. LXVII, 27 ; mais la citation est approximative, pour : *in ecclesiis benedicite deo...* (cf. Ps. XXV, 12 : *in ecclesiis benedicam te domine*) ; peut-être le copiste y est-il pour quelque chose.
9. EPH. III, 17.
10. *quo* : Ms.
11. I COR. III, 6.
12. I COR. III, 9.
13. *immitat* : Ms.
14. I PET. II, 5.

sant. Vnde Apostolus : INTER QVOS, inquit [1], LVCETIS SICVT LVMINARIA IN MVNDO.

Sunt ergo apostoli fontes purissimi, panes similaginei, lapides pretiosi in fundamento aecclesiae fundati. Iure itaque cantat ecclesia in sua consecratione: «Lapides pretiosi omnes muri tui et turres Hierusalem gemmis aedificabuntur ». [2] Et, ut hoc ex compendio prosequar, per lapides pretiosos uniuersi fideles, qui sunt muri aecclesiae, quia in nullo excidunt ab apostolica fide, et per turres sancti pastores et doctores intelliguntur, quia et ab insidiis diaboli et ab heretica prauitate sibi commissos a longe speculando et muniendo et uerbis sanctae doctrinae instruendo cum auxilio diuino protegunt et ignita spicula diaboli extinguunt, — qui uelut gemmae uernant, quia sicut luminaria in mundo lucent [3]. Canitur autem illa antiphona cum psalmo : LAVDA HIERVSALEM DOMINVM [4], quia in hoc disponitur omnis ecclesiae status, quibusque modis filii Hierusalem, idest ecclesiae, adnotentur. Est autem multa et prolixa ratio de lana et niue, nebula et cinere, cristallo et pane [5], satisque est exposita a sancto Augustino [6].

Per senarium autem disponuntur <luminaria> [7] ex utraque parte templi, ut nos admoneant perfectae caritatis esse debere. Est enim senarius perfectus, qui geminatur in duodenario propter dilectionem dei et proximi, quique suis partibus equa lance respondet, neque detrimento cassus neque augmento superfluus. Tali perfectione gaudebant apostoli, ut neque scirent formidare saeculi aduersa

1. PHIL. II, 15.

2. Cette « antienne » s'inspire certainement des développements qui terminent le livre de l'Apocalypse (c. XXI) ; mais il semble bien que sa vraie forme soit conservée dans un « répons » de l'Antiphonaire de Compiègne, qui est encore notre plus ancien témoin de l'antiphonaire ou responsorial issu de la réforme grégorienne (B. N. *17436*, IX^e siècle) : *RESP. Lapides pretiosi... aedificabuntur et propugnacula eius auro mundo. VERS. Duodecim portae duodecim margaritae sunt et ipsae duodecim margaritae lapides pretiosi* (cf. *P. L.*, LXXVIII, 830 D). Dans ce manuscrit, qui représente à peu près, croyons-nous, la recension fixée par Amalaire et consorts, on retrouve aussi l'antienne *Lapides* aux premières vêpres, mais à la troisième place. C'est à un usage analogue que fait allusion le commentateur ; car il indique bien que cette antienne était chantée, comme maintenant encore selon le rit romain, avec le Ps. CXLVII. On se tromperait probablement en supposant qu'il rapporte antienne et psaume à l'acte même de la dédicace ; nous estimons qu'il se réfère à l'office des vêpres. L'antiphonaire de Hartker (éd. Solesmes 1900, p. 329) ne mentionne l'antienne *Lapides* qu'à l'office des laudes, suivant ici comme ailleurs une tradition monastique qui diffère souvent, autant qu'on peut voir, de la pratique romaine.

3. Cf. ci-dessus, l. 104.

4. Ps. CXLVII.

5. Cf. *Ib.*, 16-17.

6. *Enarrat. in Ps. CXLVII* § 2, 23-26 (*P. L.*, XXXVII, 1914, 1932 sq.).

7. Le sujet fait défaut, mais cf. l. 134 ; on pourrait donc suppléer aussi *duodecim*.

neque nossent captari saeculi huius prosper<itat>e [1] ; ideoque cunctis ecclesiam intrantibus offerre instabant refectionem uerbi caelestis. Merito ergo lucent per senarium disposita in dedicatione ecclesiae duodecim luminaria, duodecim apostolos signantia, quia doctrina apostolica inlustratur aecclesia : fide firmatur, spe roboratur, caritate inflammatur [2], ut sciat reclamare Dominum, qui pro ea in crucis ligno dignatus est fundere sanguinem suum, sitque ueraciter protestatum quod scriptum est de Christo et aecclesia, sponso et sponsa, capite et corpore : FORTIS EST VT MORS DILECTIO, DVRA SICVT INFERVS EMVLATIO [3] ; in cuius dedicatione omnia hec mystice recoluntur. Sed et de hoc satis est, ut aestimo, dictum.

***

Il est temps aussi de lire le texte de la lettre, son contexte n'ayant plus rien à nous offrir de considérable.

La rédaction d'Albi présente diverses difficultés qui proviennent, pour une part évidemment, de l'auteur lui-même, lequel s'est trop appliqué à exprimer d'une manière singulière des pensées de choix et, pour le reste, des copistes successifs, qui se sont égarés facilement au milieu de ces fantaisies. Car l'examen des variantes montre bien que notre manuscrit n'est pas une copie directe de l'original ; bien plus, un reviseur contemporain, qui n'avait probablement plus devant lui le modèle reproduit par le scribe, s'est efforcé de proposer une image plus correcte. La tâche de l'éditeur, cependant, ne doit pas être exagérée, et nous ne croyons pas qu'il reste beaucoup de passages où l'on perde de vue la physionomie de l'archétype. Dans tous les cas, l'appareil critique mettra les faits sous les yeux du lecteur. Les termes grecs, ou censés tels, étaient vraisemblablement notés en caractères factices imités de l'alphabet grec, selon la coutume du IX^e siècle ; on s'est borné, dans l'édition, à les distinguer par l'italique [4].

1. *captare... prospere :* Ms. ; le révisseur a corrigé : *prospera*, ce qui n'améliore pas le passage ; peut-être aussi *saeculi* tient-il la place de *mundi*. L'auteur s'inspire en effet d'une formule du Sacramentaire grégorien qui devait lui être familière : « ... pro amore tuo prospera mundi despicere et nulla eius aduersa formidare » (cf. MURATORI, *op. l.*, II, 20 et 116).

2. *inflamatur :* 1^e main.

3. CANT. VIII, 6 (*infernus*, dans la Clémentine ; mais l'Amiatinus a bien *inferus*, de même la version préhiéronymienne et la revision hexaplaire, cf. *Revue Bénédictine*, XXXVIII, 1926, p. 104-113).

4. En voici la liste complète : *aer, aesthesis* (3 fois), *aeter, agonizare, armonia, elikia, endelikia* (3 fois), *enneaptongos, fantasia, filargiria, gymnasium, horion, mikrokosmos, paiestra, parthenos, pragma, scalenus* (?), *theorema, theoria, topos.*

REVERENTISSIMO NARBONENSIS PROVINCIAE ARCHIEPISCOPO SIGEBODO · ALMANNVS MONACHVS ET PRESBITER [1].

Salutis gratiam sensisse nos nouimus, cum ignea pars animae nostrae, uestri presentia ab animali remota, caritatis dulcedinem ausit de uisceribus probitatis uestrae.

Exilaranter [2] etenim uos uidimus, pontifex egregi, per disciplinabilem intellegentiae [3] sinum, acsi [4] in quodam purissimo gymnasio, disponere tripertitam philosophorum uitam, ut in alta caelestis ducatus *theoria* proficere [5] uelimus, intuentes humilitatis uestrae mansuetudinem. Nam accendistis animam reuocare mentem a sensibus et abducere [6] cogitationem a consuetudine corporis, quatinus perpendamus qualis sit *topos* in animi uigore, non semper uersantes in manibus clypeum Mineruae [7]. Iubes igitur, antistes [8] reuerende, sursum corda [9] suspendere, ut intellegamus [10] cum Moyse cuncta quae agimus [11] ; et cum sancto Augustino erigamus mentem agnoscere deum et hominem [12] ; et, quoniam iacet orationi, si leuetur spiritu et animi uoto, hoc, a uobis moniti, discimus ut, sacris mysteriis inherentes, serenissimum diuinitatis iubar, cum sit inpenetrabile, tantum contendamus intrare quantum sinit [13] ille qui docet hominem scientiam [14].

Itaque cum sit ex quattuor generibus mundus iste compactus, tunc alius, qui uirtute, non mole <a> Grecis [15] rite uocatur *mikrokosmos*, in his praeualet atque exsequitur [16] dignitatem suae naturae, si in seipso examinauerit, perpensa prudentiae [17] libra, qualis sit terrae soliditas, aquarum fluxilitas, *aeris* uapor et *aeteris* calor. Sicque, spiritu omnia [18] hec mentientes et facili inpulsu [19] calcantes in campis memoriae cum latissimis tum [20] profundissimis,

1. Cette adresse est écrite en capitales rustiques. 2. *Exilarenter*, première main. 3. *intelligentiae* Ms. 4. *ac sic* Ms. 5. *perficere* première main. 6. *adducere*, première main ; tout ce passage reprend une phrase de TUSCUL. I, 38, peut-être à travers saint Augustin, EP. CXXXVII § 5. 7. sur « le bouclier de Minerve », voir le nouveau THES. LING. LAT., III [1909], 1351, 62 ; 1352, 79 ; 1354, 76, 84 ; en réalité, la référence principale est à TUSCUL. I, 34, à propos de la statue de Phidias ; le reste — Valère Maxime, Pline l'Ancien, Suétone, Apulée — est subsidiaire ; aucun auteur chrétien n'est mentionné. 8. *antestis*, première main. 9. Allusion certaine au dialogue qui précède la Préface du Canon Romain. 10. *intelligamus*, seconde main. 11. Cf. DEUT. XXIX, 9 ; Ios., I, 7. 12. Cette vague référence, que je n'ai pu déterminer, paraît porter sur le mot *agnoscere* (cf. CIV. DEI, VIII, 23 ; XVII, 8 et 16 ; XVIII, 33 et 47) ; au surplus, *erigere mentem* ou *animum* est banal à l'époque dite classique ; on retrouve l'une et l'autre forme dans la *Vita s. Helenae* (§ 1 et 64). 13. *sint*, première main ; on attendrait d'ailleurs *sinat*. 14. Cf. Ps. XCIII, 10. 15. *mole non uirtute gr.* Ms. 16. La première main employait pour la troisième syllabe un symbole qui provient apparemment de l'archétype et doit être lu sans doute : *inseq(ue)tur* ; le réviseur a écarté toute amphibologie en notant *i* dans l'interligne. 17. *p(ro)dentiae*, première main. 18. *spm m* (avec un petit trait superposé), première main. 19. *impulsu*, seconde main. 20. *tam*

adgrediemur figere [21] gradus, quibus in lege domini meditemur die ac nocte [22]: qua, corde mundato per fidem et sanato oculo, non iam Platonico sed diuino, uideamus superessentialem causam omnium deum, qui, ut scriptum est, NON LONGE AB VNOQVOQVE NOSTRVM EST : IN IPSO ENIM VIVIMVS, MOVEMVR ET SVMVS [23]. Viuimus autem eum cognoscendo, mouemur in eo proficiendo, sumus illum amando. Non est igitur uita neque motus neque essentia sine eo qui est fons uitae et animae motus et finis amoris.

His ista, si in aliquo [24] *horion* aliquid possem in tam arduo quod imperatis negotio, pro uiribus oboedire temptarem. Licet enim nouerim quae sit differentia [25] inter corpus et animam, quaeue sit inter animam et spiritum, reuerberor tamen *aesthesi* [1] quae est procliuis ad corpus. Sed prosequamur differentiam, ut clarius uideamus hominem.

Est igitur inter animam et spiritum differentia talis, et ipsa generalis. Generaliter siquidem deducitur [2] anima in duo. *Aesthesis* [3] quidem est pars eius inferior qua uiuificat corpus et per totum corpus totam se esse nouit ; qua discedente, moritur corpus, neque trahit deinceps reciprocum flatum, cum sint ipsa alterna reuoluta seorsum. Superior uero pars eius adheret [4] spiritui ; eademque ipsa perfecta anima in sua <perfectione> [5] et propter suam perfectionem nuncupatur a Grecis *endelikia* [6]. Ipsa proinde anima, in magnitudine et perfectione suae naturae existens, est *elikia* [7], idest perfecta ; unde compositum nomen *<end>elikia* [8] designat eam intus uigere et intus subtilissime prouidere ut adhereat domino. Scriptum est enim : FILIAE REGIS AB INTVS [9]. Illut [10] igitur INTVS intellegitur [11] introitus quidam et occultissimus animarum secretarum sinus. Contra quod terribiliter intonat Christus quod filii regni eiciantur in tenebras exteriores [12] : non enim in spiritu uiuificante [13] intus inluminantur ; sed, quia proiecerunt animas suas in extrema sua, ideo eiciuntur ad luenda exteriora tormenta, neque cum illis partici-

---

Ms. 21. Corrigé de *fungere*, par le réviseur probablement. 22. Cf. Ps. I, 2. 23. ACT. AP. XVII, 27 sq. 24. *quo*, première main, *aliquo* dans l'interligne du réviseur. 25. *diferentia* Ms.

1. *thesi* Ms., de même plus loin : *thesis*, *thesin* : ce qui n'offre aucun sens ; *aesthesis*, ou *aisthesis*, terme employé par Jean Scot (cf. *P. L.*, t. CXXII, 826 B) avec la valeur de *sensus corporeus* ou *carnalis*, est une conjecture proche de la certitude. 2. *diducitur*, seconde main. 3. *thesis* Ms. 4. *abheret*, première main 5. On pourrait suppléer *magnitudine*, selon la phrase suivante. 6. *elikias* Ms. 7. *alikias* Ms., mais, cette fois, en caractères factices qui imitent les lettres grecques ; il est donc vraisemblable que l'archétype offrait aussi des caractères imités du grec ; cet *elikia* représente ἡλικία, l'auteur donnant l'étymologie du mot ἐντελέχεια d'après Jean Scot (cf. *P. L.*, CXXII, 995) : ἔνδον ἡλικίας ; ce qui a complètement embrouillé le copiste. 8. *delikias* Ms. en caractères rappelant les formes grecques ; le copiste n'avait écrit tout d'abord que *likias*, puis il ajouta *de* un peu au-dessus de la ligne. 9. Ps. XLIV, 14. 10. *illud*, seconde main. 11. *intellig.* Ms. 12. Cf. MT. VIII, 12. 13. Cf. IO. VI, 63. 14. HIER.

pant de quibus dictum est : ERVDIRE HIERVSALEM [14]. Ergo illa perfecta anima, spiritaliter uiuens et, sicut scriptum est : QVI ADHERET DOMINO VNVS SPIRITVS EST [15], in spiritu ei seruiens [16] ipsique firma deuotione et stabili compunctione adherens, spiritus est.

Anima igitur uiuens [17] spiritu [18] deum [19] intellegit [20]. Anima corpus uiuificat. Spiritu [21] anima roboratur. Sicque anima per *aesthesin* [22] corpus administrat ; per spiritum atque, ut diximus, per *endelikiam* [23] creatori suo seruit.

Verum, ut clarius fiat, uideamus hominem, cognoscamus hominem, et, docente spiritu sancto, difiniamus [24] hominem.

Homo igitur ex duobus corpore et anima unus formatus est, ternis temporibus subiectus, quattuor elementis compactus, quinque sensibus corporeis ditatus, sex partibus adunatus, septem disciplinis eruditus, octonario cibo fundatus, *enneaptongon armoniam* [25] edoctus, denaria perfectione decoratus est. Hec est itaque illa decussis mirabilis, in qua alternis uicibus *pragma* et *theorema* ingentibus *scalenis* [1] exercent corda humana.

Operae [2] pretium duxi de illis sex partibus pro nostri *palestra* ingenioli disputare : quarum tres sunt corporis et tres animae.

Est autem in homine ultimum et abiectum extremumque corpus ; et est corpus formata materies ex [3] membrorum adunatione. Secunda pars hominis est uitalis motus, quo crescit homo secundum corpus augmento membrorum, staturae, capillorum, unguium et caeterorum. Tertia pars est in quinquepertito sensu, quibus regitur omne corpus :

VI, 8. 15. I COR. VI, 17. 16. Cf. ROM. XII, 11. 17. Ici le manuscrit porte deux points ; mais le copiste a noté beaucoup d'autres divisions, souvent fautives, qui, très probablement, n'étaient pas marquées dans son modèle ; le plus souvent, il a pu être induit en erreur par des initiales plus grandes, ou encore par les fins de ligne. 18. *spiritus* Ms. 19. *d(omi)ni*, première main. 20. *intelligit* Ms. 21. *spiritus*, première main. 22. *per aesthesin*] *ap(er)thesin* Ms. ; voir ci-dessus note 1 (seconde série). 23. *endilichiam* Ms. ; voir ci-dessus notes 6, 7, 8. 24. *difiniamur*, première main. 25. *enneaptongo narmonia(m)*, ainsi Ms., du moins pour l'apparence ; peut-être Almannus avait-il employé des caractères grecs : ἐννεάφθογγον ἁρμονίαν.

1. Il faut résister à la tentation de corriger *ingentibus* en *uigentibus*. D'abord, *ingens* est une épithète qu'Almanne aime à employer ; on lit : *ingentem curam* dans la « Vita b. Nivardi » (éd. Levison, p. 162, 24), et : *uotis ingentibus* dans la « Vita s. Helenae » § 48 et 60, et dans la « Translatio » § 11 ». Ensuite et surtout, on doit renoncer à entendre *scalenis* d'après le grec σκαληνός, c'est-à-dire avec le sens de : boiteux, inégal, oblique. Almanne a bien cru reproduire ce même terme grec, mais il n'est pas douteux qu'il ne l'a pas compris et lui a donné simplement la valeur du latin *scala* : degré, échelon ; car on trouve deux fois le mot dans la « Vita s. Helenae » avec ce sens incontestable : *primo prouehitur scaleno* (§ 12), *agens praefatum scalenum* (§ 13). A noter que Du Cange ne signale pas d'autres exemples de ce terme. 2. *opere* Ms. 3. *et* Ms. 4. *aetiam* Ms. 5. *intelligere* Ms. 6. On

uisu uidelicet, auditu, gustu, odoratu et tactu. Quae pars tertia censetur nomine sensus.

Tres sunt deinde animae similiter partes, et est prima sensus — non ille quinquepertitus qui in corpore fuit supremus, sed ille qui de *fantasiis* omnium rerum, quae administrantur per corporeos sensus, potest diiudicare. Altera pars est animae ratio, quae non solum de his quae sentimus in *fantasiis*, sed etiam [4] de his quae intellegere [5] possumus sine ullo corporis liniamento inuestigare ualet et discernere. Tertia dicitur animus. Qui animus, idest uoluntas, in spiritu solummodo roboratus [6], sicut diximus, et spiritaliter uiuens creatori suo *agonizat* adherere : quo in homine nichil excelsius, sicut in eodem nichil inferius corpore.

Iste ergo, in me modico paruus, si *parthenon* [7] Gorgoneam haberet efficacem, cum libenter tum [8] feruenter uobis parere conarer in officio michi a uobis iniuncto. Sed, quoniam uobis iubente Christus imperat, non temere [9] sed humiliter supra uires suscepi negotium ; ideoque ista praelibaui, ut agnosceretis et condignam meae paruitatis [10] et ignorantiae excusationem et humilem debitat oboedientiae subditionem.

Exibebo [11] igitur deuotam *filargiriam* [12], quamuis in hoc minime sufficientem, colligamque breuiter quicquid huic opusculo uidere potero congruere ; propriaque addam forsitan industria quod non aborrere [13] — quod absit — sed potius quadrato intellectu uidero conuenire, nec queram alterius iudicium ; sed qui iussistis mecum eritis in sorte iudicis et probatoris.

Incolumen [14] uos tueatur diuina clementia per multa annorum curricula, meique memorem uos esse faciat semper.

***

La question d'authenticité est réglée sommairement par l'adresse, qui fournit le nom de l'écrivain. Cette indication n'offre rien qui soit suspect, et pourrait suffire normalement, à moins d'un scepticisme invincible chez qui voudrait en diminuer la portée. Car on ne connaît pas, jusqu'à présent, un autre Almanne, contemporain de l'archevêque Sigebod (873-885), que le moine de Hautvillers. Le nom lui-même est relativement rare au moyen âge. La chance

pourrait écrire *roboratur*. 7. *parthenen* Ms. ; de même, on lit *parthene* = *uirgo* dans le glossaire d'Angers (Bibl. de l'École des Chartes, LIX, 1898, p. 687). 8. *tunc*, première main. 9. *tenere* Ms. 10. Il faudrait corriger peut-être : *paruitati* (voir ci-après les rapprochements littéraires). 11. *exhibebo*, seconde main. 12. *filargicam* Ms. ; sur la *philargyria*, cf. Jean Scot, *P. L.*, CXXII, 821 A, 826 D, 828 C etc. 13. *abhorrere*, seconde main. 14. *incolomen*, première main.

serait donc presqu'incroyable que l'on ait affaire à un « *Almannus* » différent de l'écrivain du IX^e siècle qui nous est connu.

Mais un devoir découle de là pour l'historien de la littérature. Il se trouve qu'Almanne de Hautvillers nous a laissé une œuvre assez abondante. Le rapprochement s'impose avec la lettre qui vient d'être publiée, sinon avec le commentaire prolixe qu'elle introduit. L'authenticité de ces nouveaux écrits doit y être confirmée implicitement ; ou bien il y aurait lieu de réformer notre premier jugement, si ferme qu'il semble. En outre si l'authenticité est avérée par voie de comparaison, il apparaît d'avance que les autres ouvrages d'Almanne peuvent servir à mieux apprécier les mérites littéraires de la lettre (à laquelle nous bornerons cet examen), voire à mieux saisir les intentions et les habitudes de son auteur.

La tradition locale concernant l'activité littéraire d'Almanne était consignée dans un nécrologe de Hautvillers, maintenant perdu, semble-t-il [1], dont Mabillon a tiré cette notice d'obit, à la date du 22 juin [2] :

> Commemoratio domni Almanni nostrae Congregationis Monachi, qui Franciam suo tempore a Normannis deuastatam exemplo Hieremiae quadruplici planxit alphabeto. Scripsit etiam uitas sanctorum Niuardi Archiepiscopi Remensis, Syndulfi Presbyteri solitarii, beatae Helenae Imperatricis, eiusdemque corporis ab urbe Roma ad Monasterium Altiuillarense translationem, et alia opera.

D'autre part, Sigebert de Gembloux († 1112) a consacré au même personnage une notice littéraire qui diffère peu de la précédente [3]. De quelque côté que soit l'emprunt [4], cette liste doit être retenue

1. A. Molinier ne le mentionne pas dans son inventaire des obituaires français. Rivet l'avait encore consulté pour son article sur Almanne, imprimé en 1740 ; cf. *Histoire littéraire*, V, p. 620. Il est difficile de se prononcer sur la date de la rédaction ; l'apparence est plutôt que c'était un travail tardif, quoique Mabillon, en un autre endroit (*Annales ordinis s. Benedicti*, II, 1706, p. 150, se reporte, sans autre distinction, à un nécrologe « *antiquiori* » ; toutefois, nous n'avons pas de certitude à cet égard, ni sur la relation avec le catalogue de Sigebert.

2. *Veterum analectorum tomus secundus*, 1676, p. 93.

3. *Liber de scriptoribus ecclesiasticis*, c. XCVIII (*P. L.*, CLX, 569) : « Almannus monachus Altuillarensis scripsit uitam sancti Niuardi... » ; l'indication du « planctus » suit celle des *Vitae*, dans les mêmes termes que ci-dessus ; mais il n'est pas question « d'autres œuvres ». A noter que la notice de Hincmar vient immédiatement après.

4. Dans l'état de notre documentation, il semble préférable d'admettre la priorité de Sigebert. Mais qui sait si cet écrivain ne répétait pas simplement une information reçue de Hautvillers ? De plus, Mabillon qui, le premier, a cité le nécrologe, et pourrait avoir connu deux exemplaires différents (voir ci-dessus), n'a pas fait

comme représentant, pour les moines de Hautvillers, la collection principale des ouvrages d'Almanne, mais non pas une collection exclusive.

L'élégie sur les Normands, qui paraît avoir pris la forme d'un abécédaire en quatre parties, n'est pas venue jusqu'à nous. Du moins peut-on déduire de cette référence qu'Almanne s'exerça, comme les lettrés de son temps, à écrire en vers [1], et qu'il fut témoin de la grande invasion de 882 qui obligea le vieil Hincmar de fuir avec le corps de saint Remi jusqu'à Épernay où il décéda [2].

Les vies de saints énumérées, que nous possédons, sont en rapport étroit avec l'histoire même de Hautvillers, et l'on comprend qu'Almanne se soit appliqué ou ait été invité à les composer. L'ar-

cas des détails recueillis par Sigebert, qu'il n'a pas dû pourtant ignorer. — En dehors de ce double texte, l'on n'est renseigné sur Almanne que par ses propres écrits, l'épitaphe qui paraît avoir été composée lors du décès, la lettre du prévôt Theudoin relative à l'invention de saint Memmie, enfin par quelques lignes de Flodoard résumant une lettre perdue de Hincmar, sans l'avoir vraisemblablement bien comprise (*Historia ecclesiae Remensis*, III, 28 : *P. L.*, CXXXV, 257 D-258 A). De ces données diverses qu'il a le mérite d'avoir lui-même rassemblées pour la plupart, Mabillon a retenu l'essentiel dans un paragraphe un peu court, mais inattaquable, de ses *Annales* (*l. XXXVI*, § 89 [ad ann. 868] *op. l.*, p. 149 sq.). A l'inverse, le chapitre de l'*Histoire littéraire* (t. V, p. 618-625) est une compilation médiocre, trop étirée, selon la coutume de l'auteur, et qui, finalement, fausse quelque peu la perspective. Plus récemment, A. Ebert a donné sur Almanne la bonne note, dans une page dont le seul tort est de n'être plus au point maintenant (*Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande*, III, 1887, p. 203 sq.) ; il a bien vu, notamment, que la *Vita s. Helenae*, sans valeur historique pour nous, offrait un intérêt considérable par ses à-côtés, et qu'Almanne était une curieuse figure d'écrivain, qui se détache sur la grisaille du IX^e siècle finissant. S'exprimant comme historien à propos de la *Vita Nivardi*, W. Levison est fondé à parler du « discours diffus » et de la « verbosité » du moine de Hautvillers, et à faire remarquer son goût dominant pour « les considérations pieuses et les comparaisons allégoriques », qui se manifeste pareillement dans les autres biographies (*Scriptores rerum merovingicarum*, V, 1910, p. 159). Mais, la part faite des défauts, qui sont plutôt ceux de l'époque, il reste que, sans chercher beaucoup, l'on retrouverait en ces compositions abondantes, non seulement une petite somme théologique, mais encore la doctrine des sept arts libéraux telle que l'avait restaurée la renaissance carolingienne. Il est donc surprenant que M. Manitius n'ait pas même mentionné le nom d'Almanne dans sa volumineuse histoire de la littérature latine du moyen âge (1911-1923). Pour mémoire : K. Werner, *Alcuin und sein Jahrhundert*, 1876, p. 365, 380 ; — Abbé Manceaux, *Histoire de l'abbaye et du village d'Hautvillers*, Épernay, 1880, t. I, p. 267-279 (reprise pure et simple des pages de Rivet) ; — P. Fournier, art. *Almanne* du *Dictionnaire d'hist. et de géogr. eccl.*, fasc. VIII, 1912, c. 634-636 (bon résumé des principaux faits censés acquis).

1. Cf. E. Dümmler, *Neues Archiv*, IV (1879), p. 540.

2. Cf. Flodoard, *Historia ecclesiae Remensis*, III, 30 : *P. L.*, CXXXV, 200 D. Sur cette invasion normande et les événements concordants, cf. Mabillon, *Annales*, *l. XXXVIII* § 59-62, t. III, p. 235 sq., Bouquet, *Recueil des historiens des Gaules*, t. IX (éd. 1872) : *Index chronologicus*, p. LVII-LX.

chevêque Nivard († 673) avait fondé le monastère [1] ; saint « Sendou », ermite aux environs de Reims vers le début du VII^e siècle (?), y fut transféré vers le milieu du IX^e, du vivant d'Almanne [2] ; de même, les reliques de sainte Hélène, en 841 ; et ce fut sur les vœux de Hincmar, promu en 845, que cette histoire de l'impératrice fut écrite complètement [3]. Quoi qu'on puisse penser de son exactitude, la *Vita sanctae Helenae*, — nous l'avons déjà noté, — reste un monument considérable, digne d'être lu.

Une vie de saint Bercaire, premier abbé de Hautvillers en même temps que de Montiérender, a été aussi attribuée à notre auteur [4], par une confusion, semble-t-il, avec celle de saint Nivard, dont une partie se rapporte en effet à Bercaire [5]. Mais il est incontestable qu'Almanne écrivit, de plus, une vie de saint Memmie, premier évêque de Châlons, qui est demeurée presque toute inédite [6]. Mabillon a publié, en attendant, les lettres échangées à cette occasion, en 868, par Theudoin, prévôt de l'Église de Châlons, et l'hagiographe de Hautvillers [7].

Or, cette réponse d'Almanne à son ami le prévôt, remplie des politesses obligatoires, présente de remarquables coïncidences avec la lettre adressée à Sigebod. Le parallélisme des expressions sera plus frappant, si on lui donne une forme matérielle [8] :

---

1. *Vita Nivardi episcopi Remensis*, publiée tout d'abord par STILTING, *Acta Sanctorum*, Sept. I (1746), p. 278-283 ; récemment rééditée et étudiée selon la méthode critique par W. LEVISON, *op. l.*, p. 157-171.

2. *Vita Sindulfi*, publiée par MABILLON, *Acta sanctorum ord. s. Benedicti*, I, 1668, p. 368 sq., reprise par les Bollandistes dans les *Acta Sanctorum*, Oct. VIII, p. 892-894, et complétée alors par le récit de la translation, *ib.*, p. 894 sq.

3. *Vita s. Helenae*, dans les *Acta Sanctorum*, Août, III, p. 580-599, et translation et miracles, *ib.*, p. 601-603, 612-617 ; l'authenticité du récit des « *miracula* », qui pourrait paraître sujette à caution (cf. *Bibliotheca hagiographica Latina*, 1898, n° 3775), me semble suffisamment garantie par le style et par divers détails.

4. Cf. *Gallia Christiana* (1re éd.), IV, 1659, p. 33 D.

5. Cf. LEVISON, *op. l.*, p. 159.

6. Quelques morceaux seulement ont été recueillis par les Bollandistes : *Acta Sanctorum*, Août II, p. 6 sq. (§ 14-16).

7. *Vetera Analecta*, II (1676), p. 86-93 (de là *P. L.*, CXXI, 385 sq.) ; quoique le manuscrit de Hautvilliers employé par Mabillon n'ait pas été retrouvé, il faut citer désormais la nouvelle d'E. DÜMMLER, *Epistolae Karolini aevi*, IV, 1 (1902), p. 169-171 (*Epistolae Variorum*, n° 20-21 [*21*, p. 170, 20 sq. = lettre d'Almanne]).

8. Pour la lettre à Sigebod, renvoi est fait aux lignes de l'édition comme ci-dessus ; pour la lettre à Theudoin, aux pages et lignes de l'édition DÜMMLER (*op. l.*). Ci-dessous, on renverra plus ou moins précisément, suivant les besoins, aux *Vitae : Niv.* (éd. LEWISON), *Sin.* et *Hel.* (éd. des Bollandistes).

Ep. ad thevd.	Ep. ad sigeb.
... minus conuenit ut praesumam *ultra uires aggredi negotium* (170, 28).	... non temere sed humiliter *supra uires suscepi negotium* (111).
Sed quia te precante caritas iubet, te hortante *Christus imperat*... (170, 35).	*Sed quoniam uobis iubente Christus imperat* (non temere...) (109).
... quantum *nostrae paruitatis igniculus*... contulit nobis (171, 4).	... cum *ignea pars animae nostrae*... caritatis dulcedinem ausit de uisceribus probitatis uestrae (3).
... *tam arduam rem* negare non potui (171, 23).	... in *tam arduo* quod imperatis *negotio*... (40).

Ces exemples suffisent ; mais pour qui prendra la peine de lire conjointement les deux lettres d'un œil attentif aux finesses de la langue et du style, il nous semble que l'unité d'auteur éclatera presque à chaque ligne, la personnalité de l'écrivain ne cessant de se révéler dans les moindres détails.

Ces faits de ressemblance ne se peuvent, en effet, expliquer par une étroite relation chronologique, puisqu'il y a une distance d'au moins sept ou huit années entre les rédactions. La raison profonde gît donc simplement dans le tempérament même de l'auteur ; en particulier, Almanne était doué, comme nombre d'écrivains, d'une mémoire verbale où ne s'effaçaient plus certaines images, une fois choisies : ce qui légitime, au sujet des productions de ces esprits qu'on peut dire enregistreurs, asservis aux formes, l'emploi de nos méthodes littéraires et, toutes précautions prises, en assure la succès. Il n'y a, d'ailleurs, qu'à feuilleter de même les *Vitae*, surtout la *Vita s. Helenae* pour se convaincre que le phénomène constaté n'est point une illusion ni une exception, mais qu'il a une cause intime, celle-là même que nous venons d'indiquer : le facteur personnel. Cai ces ouvrages donnent lieu à des observations plus concluantes encore, les sujets traités étant plus variés. Mais nous devons nous borner ici à quelques notes, aux fins d'une meilleure compréhension de la lettre à Sigebod.

Voici, de nouveau, des formules apprises, qui reviennent, pour ainsi dire dictées, sous la plume, d'autant plus tenaces qu'elles expriment parfois, évidemment, des idées chères à l'auteur [1] :

1. Ceci dit surtout à cause du premier groupe, et un peu à cause du second, où il serait injuste de ne reconnaître qu'un exercice de la mémoire.

	EP. AD SIGEB.
Qui *Deo spiritaliter agonizans...* (NIV., 161, 21) ; ... qui ad hoc uixit ut *Deo adhereret...* (NIV. 161, 34). — Qui in gymnasio [1] contemptus mundi *spiritualiter agonizans...* ex toto corde secutus est Christum (SIN. 10). — Certauit enim ut appropinquaret anima sua Deo, appropinquaret oratio et *adhaereret illi* suum desiderium dum uiueret in hoc seculo, ubi posita *agonizauit* omnimoda intentione, meditando, legendo, quaerendo copulari domino Deo (HEL. 56).	Qui animus... *spiritaliter* uiuens *creatori suo agonizat adherere* (103)[2].
... ut, dum uolubili soli frueretur et *reciprocum flatum traheret*, spiritu et mente seruitio Dei solide persisteret... (SIN, 6) ; — ... supremo *flatu* pectoris sui extremum *trahebat* spiritum (HEL. 27).	... qua (aesthesi) discedente, moritur corpus neque *trahit* deinceps *reciprocum flatum*... (49) [3].
His breuiter *praelibatis* [4] propter excitandam lectoris uoluntatem-licet enim ex paruo sit, tamen	Operae pretium duxi de illis sex partibus pro *nostri palestra ingenioli* disputare (85).

1. Rapprocher *in quodam purissimo gymnasio* (lettre, l. 7).

2. La vertu suprême des trois héros d'Almanne étant décrite ci-contre dans les mêmes termes, il apparaît que cette phrase de la lettre traduit sous une forme philosophique la « théorie » même dont les saints ont fait, pour l'hagiographe, l'application « pratique » ; voir aussi bien l. 83 la correspondance établie par Almanne entre *pragma* et *theorema*, et c'est ce qu'on retrouve même dans l'épitaphe, telle que nous croyons devoir l'entendre. Naturellement, l'expression « *adhaerere Deo* » vient de Ps. LXXII, 28, mais enrichie d'associations d'idées augustiniennes ; de même, vraisemblablement, *agonizare* est repris d'ECCLI. IV, 33. — Aux passages cités, ajouter celui-ci tiré des *Miracula* § 72, concernant les habitants mêmes de Hautvillers : « *Agonizantes enim in eius gymnasio... baiulant Domini iugum suaue et leue* ».

3. Ici encore, la lettre livre, selon nous, la vraie pensée de l'auteur, par conséquent la clé des autres passages, en marquant la place de l'âme *(anima)* entre le corps et l'esprit. Dans les exercices d'hagiographie, le littérateur s'est donné carrière ; mais dans la lettre à l'archevêque de Narbonne, pour quelle raison on ne sait trop, peut-être à cause des goûts semblables de son correspondant, il s'est décidé à présenter un système réfléchi.

4. Semblablement, un peu plus loin (§ 19) : « *His breuiter* ex historia Orosii *supra libatis...* »

res magna est — hoc praemonere curamus, ut, excepto iure *colligendi*, quod nostra non eget commendatione, si quicquid *addere* poterit *palaestra nostri ingenii* offenderit grauitatis aures nostrae deputetur *ignorantiae*, ad quam de tanta materia nihil amplius potuit peruenire uel rectius... (HEL. 3).

... ideoque *ista praelibaui*, ut cognosceretis et condignam [1] meae paruitatis et *ignorantiae* [2] excusationem et humilem debitae obedientiae subditionem [3] (111).

... *colligamque* breuiter quicquid huic opusculo uidere potero congruere, propriaque *addam*, forsitan industria quod... potius quadrato [4] intellectu uidero conuenire... (116).

L'étude complète du vocabulaire, qui est souvent très original, comme on a pu le constater, peut-être même prétentieux, apporterait beaucoup d'autres faits, mais nous conduirait hors des justes limites de ce mémoire [5]. Les habitudes d'Almanne se trahissent jusque dans l'usage de menues articulations telles que *siquidem*, *acsi*, *sicque* [6]. Mais un trait singulier qui s'impose à l'attention est l'abondance des termes empruntés à la langue grecque, plus ou moins travestis. Nous avons déjà proposé un relevé de ceux qui émaillent la lettre. Le commentaire liturgique n'en est pas exempt. Les *Vitae* permettraient, à leur tour, d'établir une liste assez fournie [7]. Le détail, d'ailleurs, importe peu ; mais de l'ensemble, se

1. Cf. HEL. § 2 : « ... si secundum *condignam* sibi expositionem uellet aliquis esse relator » ; et § 47 : « ... (mater) talis cui *condignus* responderet partus ».

2. Voir ci-dessus une phrase du commentaire inédit, citée en note — où l'on trouve le même accouplés : *ignorantia et paruitas*.

3. Cf. HEL. § 61 : « ... ut debet mulier fidelis, in *subditione* et silentio audiens et discens ».

4. Cf. HEL. § 4 : « ... numero immortali *quadrauerunt* seipsos », et rapprocher une citation déjà faite du commentaire : « quadratura cibica », et NIV. 163, 6 : « quadraturam misticam ».

5. Nous savons déjà par la lettre (l. 14 et cf. l. 107) qu'Almanne connaissait les Tusculanes, au moins sous la forme d'extraits, communiqués par les manuels de grammaire. Il y a lieu de croire qu'il avait aussi retenu quelque chose de ses lectures dans les œuvres de saint Augustin (cf. l. 17). En regard de ces références, n'est-il pas intéressant de placer une phrase du début de la *Vita s. Helenae*, qui vise l'historien supérieur : « ... necesse esset ut aut Tullianam superaret eloquentiam aut Augustiniano redoleret stylo » (§ 2) ?

6. Voir ci-dessus l. 7, 28, 47 ; et cf. par exemple HEL. § 1, 4, 21, 23, 24, 28, 37, 42, 47, 58, 61 etc., TRANSL. § 11, MIRAC. § 46 sq., 69.

7. Celle-ci n'offre donc qu'un choix de mots ; plusieurs reparaissent dans la lettre ou le commentaire : *agon, agonitheta, anacephalosis, anaglypha, athleta, canon, limata, dogma, drama, epilogus, gaza, gymnasium, machina, mausoleum, mesochorus, metropolis, monas, panagia (Maria), phantasia, scalenus, statera, theatra, theca, agoedus, theomachia, zéta*. Dans la courte épître à Theudoin, on remarque seulement : *machina, neoretica (disputatio), stilus* ; mais *neoterica* n'est pas mal imaginé

dégage presqu'inévitablement, pensons-nous, une conclusion notable. Il est difficile de croire que cette prédilection pour les mots d'origine grecque, qui tourne à la manie, s'emploie simplement à éblouir le lecteur ; plutôt, elle nous apparaît sincère, dans sa constance. Mais ce goût même de l'écrivain doit signifier davantage. En dépit de contre-sens passagers et de fausses dérivations [1], l'hellénisme d'Almanne est fondé, très probablement, sur une connaissance, superficielle peut-être, mais directe, de la langue.

Le moine de Hautvillers devrait donc être inscrit dans la petite troupe des lettrés de la renaissance carolingienne qui ont reçu quelque teinture de grec [2]. Ce fait, surprenant à première vue, cesse d'étonner ; même, il s'explique à merveille, lorsqu'on en vient à constater que la lettre à Sigebod a été composée sous l'influence immédiate de Jean Scot. Il faut dès lors pousser l'induction plus avant, avec confiance. De Reims à Laon, où le savant Irlandais résida d'ordinaire (v. 845-870) [3], patronné par les deux Hincmar, la distance était médiocre. Quoi de plus simple à supposer que le jeune religieux de Hautvillers ait quitté pour quelque temps le cloître où il avait fait ses premières études [4], afin de s'initier à la

pour un auteur qui affecte là-même, en beau « style », le mépris des règles (« ... ipsas grammaticae cautelas, quibus a barbarismo aut soloecismo censet ipsa cauendum, aut nihil aut parum curamus in huius rei moderatione » : éd. DÜMMLER, *op. l.*, 171, 9), et la crainte des doctes (« ... ueritus ne fiam fabula sapientibus... » : *ib.*, 17, 16) [rapprocher HEL. § 1] ; probablement, redoutait-il de ne point plaire assez au prévôt de Châlons qui l'avait touché au point sensible : « in nullo expers *grammatos*... nullatenus imperitus *graphidos* », tout en l'invitant à quitter un moment le bois sacré d'Angitia, chanté par Virgile, pour les vignes bibliques d'Engaddi, (*ib.*, 169, 21). A Châlons même, l'hellénisme d'Almanne devait être réputé.

1. Voir l'édition, au sujet d'*endelikia* et de *scalenus*. Mais de Jean Scot lui-même traducteur éprouvé, n'a-t-on point pu dire spirituellement : « Johannes war nicht, nur theologischer, sondern auch grammatischer Ketzer » (cf. E. K. RAND, *Johannes Scottus*, Munich 1906, p. 15 n. 1) ?

2. Sur la question, toujours obscure, de la connaissance du grec au moyen âge, voir surtout les pages de L. TRAUBE, *Vorlesungen und Abhandlungen*, II, 1911, 83 sqq. et quant aux Irlandais établis sur le continent au IX^e^ siècle, dominés tous par Jean Scot, cf. M. ESPOSITO, *The Knowledge of Greek in Ireland*, dans *Studies*, I, 1912, p. 665-683. Le fameux glossaire de Laon, publié par E. MILLER (*Notices et extraits des manuscrits...*, XXIX, 2^e^ p. 1^re^, 1880, p. 1-230) provient précisément du même milieu, étant pour une part l'œuvre d'un nommé Martin, compatriote et compagnon de Jean Scot, à peu près contemporain d'Almanne († 875) ; cf. TRAUBE, *Poetae Latini aeui carolini*, III, 2, 1896, p. 524 ; ESPOSITO, *op. l.*, p. 681. Mais divers termes familiers au moine de Hautvillers n'y figurent pas.

3. Jean Scot parut à la cour de Charles le Chauve vers 845, probablement quelque peu avant cette date (cf. TRAUBE, *op. l.*, p. 519 ; MANITIUS, *Geschichte der lat. Lit. im MA.*, I, 1911, p. 324 sq.). On sait maintenant qu'il ne mourut pas longtemps après 870 ; cf. ESPOSITO, *Studies*, II, 1913, p. 505 sq.

4. L'épitaphe est formelle sur ce point : « Altiuillarensi gymnasio elicitus » ; et

langue des Grecs ainsi qu'à une philosophie attrayante sous la conduite du plus brillant des maîtres ? Nous atteindrions ainsi, à peu de frais, la raison primordiale d'un groupe de circonstances ; nous comprendrions mieux, en outre, non seulement l'éloge exprimé par l'épitaphe : « *sophiae praeclarus alumnus* », mais encore qu'Almanne ait laissé derrière lui pour composer cette pièce, bariolée de termes grecs, un disciple héritier de sa passion favorite.

D'une authenticité désormais incontestable, la lettre à Sigebod devrait être commentée avec quelque ampleur, s'il est vrai qu'Almanne y a concentré la substance de sa pensée philosophique. Mais on peut faire, semble-t-il, l'économie de ce travail, si l'on met en évidence la source cachée de cette doctrine. Nous venons de l'indiquer. Jean Scot, le plus puissant esprit du moyen âge latin entre saint Augustin et saint Anselme, Jean Scot, voisin et contemporain d'Almanne, ou du moins son aîné de peu d'années, lui a fourni sinon un système complet, en tout cas des notions claires qui ont informé son augustinisme plus ou moins conscient.

Car Almanne a reçu les enseignements du docteur africain, comme tout le moyen âge préscolastique, qui a mûri lentement, en effet, dans l'ombre chaude de ce génie vraiment tutélaire [1]. Mais, davantage, nous serions certains qu'il a lu une partie de ses œuvres avec soin, même s'il n'en faisait pas l'aveu [2]. C'est une réminiscence des *Confessions* que sa description des « vastes champs » de la mémoire [3] ; et c'en est une autre, probablement, du *De Trinitate* que de parler de la « purgation » du cœur par la foi [4]. De même augustiniennes en dernier ressort, des expressions comme : *non mole sed virtute, (Deus) fons vitae, reverberor, quinquepertitus sensus* [5]. Mais, par-dessus tout, Almanne se montre fidèle à l'esprit

---

nous avons le témoignage concordant, plus précis même, de Theudoin : « ab ineunte aetate in loco religioso nutritus » (éd. Dümmler, 169, 20). Almanne avait donc été reçu à Hautvillers comme petit « oblat », selon les dispositions de saint Benoît (*Regula*, c. LIX).

1. Il est vrai que saint Grégoire-le-Grand lui aussi, par ses *Morales* surtout, a tenu ce rôle de précepteur du moyen âge, aux côtés de saint Augustin ; mais peut-être n'a-t-on pas assez remarqué tout ce que le pontife romain, modeste et pondéré, doit à son devancier, forme et fond. Ils pouvaient collaborer efficacement sans se contredire. L'un apportait des idées innombrables et inépuisables dans un vaste répertoire d'écrits originaux qu'on recopiait sans se lasser ; l'autre monnayait et vulgarisait avec sagesse et bonté, prêchant l'unique nécessaire.

2. Voir la lettre l. 17, et plus haut la phrase citée de Hel. §. 2.

3. Voir l. 30, et cf. *Confessiones*, X, 8.

4. Voir l. 32, et cf. *De Trinitate*, IV, 7, 11.

5. Voir l. 24 (cf. *Ep.* CXXXVII, 8) ; — l. 39 (cf. *De vera religione*, 21, 11) ; —

de saint Augustin, en subordonnant à la religion la philosophie, en imprégnant totalement celle-ci de celle-là, si bien que les termes deviennent interchangeables et que l'effort suprême de l'homme, le but et le prix de l'activité la plus pure seront la contemplation de Dieu, la *theoria* [1]. Aussi, dans son ardeur chrétienne, en vient-il à répudier expressément Platon [2], sans songer que, en même temps, il désavouait ses vrais maîtres, saint Augustin un peu, Jean Scot beaucoup.

Toute la partie caractéristique et proprement philosophique de sa lettre dérive, en effet, de cette étonnante synthèse qu'est le *De divisione naturae*, ou « *Perifiseon* [3] ». De l'audacieux penseur irlandais, on a pu dire qu'il soumit « définitivement la philosophie du moyen âge à l'influence du néo-platonisme » dont les ouvrages du Pseudo-Denys, traduits et médités par lui-même, sont pénétrés [4]. Nous voyons ici, en tout cas, que l'influence de Jean Scot et de ses explications de l'univers fut immédiate et profonde [5]. L'intérêt véritable du court morceau que nous éditons n'est pas ailleurs. S'il mérite de n'être pas oublié, et si nous avons tâché, pour cela, de lui rendre par tous les moyens possibles quelque chose de sa réalité, c'est bien parce qu'il se présente en fait comme un témoignage notable du prestige exercé par l'Eriugène sur ses contemporains. Pour apprécier le changement accompli, il n'est que de

---

l. 43 (cf. *Confessiones* VII, 10) [et rapprocher HEL. § 4] ; — l. 93 (cf. *Trin.* XI, I, 1 ; *Ep.* CXXXVII, 5). Je n'entends pas dire qu'Almanne, en ces endroits, cite les mêmes passages de saint Augustin, mais que les œuvres de saint Augustin, comme sa pensée et sa langue, lui étaient familières. J'ai déjà noté que la phrase des Tusculanes, l. 11, pouvait fort bien lui avoir été fournie par saint Augustin (cf. d'autre part *De utilitate credendi*, 1).

1. Voir l. 9, 20, 83. De même sur la « contemplation » réservée au chrétien, HEL. § 3, 57, et le salut final de la lettre à Theudoin. Noter aussi ce curieux passage des *Miracula* sur « l'étymologie spirituelle » de Hautvillers : « In alto enim speculationis theoricae nulla ei cellarum est prima, ... profunditate sophiae, diuinae scilicet et humanae, etiam Athenis praelata » (§ 71) ; le commentaire de la Dédicace (fol. 24v) explique semblablement EPH. III, 18 ; le modèle avait été donné par saint Augustin, *Tract. in Ioh.* CXVIII, 5.

2. Voir l. 33. Cf. HEL. § 5, contre la philosophie « mondaine », et § 6 sur la *sola et uerissima philosophia*.

3. Édition de H. J. FLOSS (1852), reproduite dans *P. L.*, CXXII, 441-1022 ; mais on est encore loin d'un bon texte, quoique subsistent des manuscrits de première qualité, notamment celui de Reims n° *875*, provenant du Chapitre. Cf. TRAUBE-RAND, *Autographa des Iohannes Scottus*, Munich 1912 (12 p. et 12 pl.).

4. Cf. E. GILSON, *La philosophie au moyen âge*, I, 1922, p. 12.

5. Sur la diffusion du *De diuisione naturae*, cf. MANITIUS, *op. l.*, I, 334 sq. (corriger la référence à Wulfad, il s'agit exactement des livres mêmes — « *Bibli* » — de Wulfad, l'ami de Jean Scot, archevêque de Bourges, de 866 à 876 ; voir TRAUBE-RAND, *op. l.*, pl. 12, et surtout P. LEHMANN, *Hermes*, LII, 1917, p. 124).

parcourir les honnêtes compilations d'Alcuin et de Raban sur l'âme, qui ne dépassent point le stade de Cassiodore.

Ce sont donc les traces précises de cette jeune influence qu'il nous reste à indiquer ; par bonheur, elles sont assez nettement marquées pour qu'on n'ait ni à les chercher longtemps, ni à hésiter sur leur sens, ni à en souligner la portée. En les énumérant selon une apparence logique, on les dégage de la manière la plus convenable ; mais on risque, sans doute, de donner à la propre pensée d'Almanne plus de cohésion que les développements de sa lettre n'en manifestent ; les correctifs nécessaires seraient donc apportés par une nouvelle lecture de la pièce, avec le souci d'en ressaisir l'ordonnance réelle.

1° Dieu est superessentiel : « la cause superessentielle de toutes choses » (l. 33). Ce terme *superessentiel* est capital et décisif. Il résume la méthode et la théologie même de Denys[1] ; et c'est Jean Scot qui lui a donné crédit en Occident [2].

2° Le « monde », l'univers matériel est formé de « quatre genres », les quatre éléments primordiaux ; mais ceci n'est qu'une incidente, pour rappeler que ces quatre principes matériels se retrouvent chez l'homme, en tant que celui-ci participe à la matière (l. 23, 27, 78). Les quatre éléments appartiennent, il est vrai, à la physique la plus banale, et les Pères grecs et latins en admettent unanimement l'existence [3] ; mais il reste que Jean Scot en traite avec une fréquence exceptionnelle, en raison de la place fondamentale qu'ils occupent dans son système [4].

---

1. Cf. E. Gilson, *op. l.*, p. 16 sq.

2. *D. N.* (= *De diuisione naturae*), IV, 7 (*P. L.*, 771 C 1, D 6, etc.) ; voir aussi : I, 14 (459 D 2, 460 C 14, 462 B 3, etc.) ; III, 23 (689 B 5) ; IV, 1 (741 C 2 et 10) ; — et pour l'origine dionysienne : I, 3 (443 B 5) et 71 (516 C 6). — Pour « *causa omnium* », voir par exemple I, 11 (451 D 1, 452 A 6), et 13 (456 A 4, avec référence à Denys).

3. Parmi les Latins, par exemple : Lactance, *Divin. Instit.*, II, 10 (*P. L.*, VI, 310), et 13 (*ib.*, 319 sq.) ; cf. *De ira Dei*, 10 (*P. L.*, VII, 101) ; — Firmicus Maternus, *De errore profan. relig.*, 1 (*P. L.*, XII, 983 sq.) ; — saint Ambroise, *Hexaemeron*, I, 6 (*P. L.*, XIV, 143 sq.), III, 4, 18 (*ib.*, 176) ; *Expos. in Lucam*, V, 90 (*P. L.*, XV, 1745) ; — saint Augustin, *De Genesi ad litteram*, III, 4-5 (*P. L.*, XXXIV, 281 sq.) ; *De ciuitate Dei*, VIII, 5 (*P. L.*, XLI, 230), XI, 34 (*ib.*, 348), XX, 18 (684 sq), XXI, 4 (712 sq.) ; *De peccatorum mer. et rem.*, I, 2 (*P. L.*, XLIV, 110). La même doctrine n'était pas moins familière aux Grecs ; je me borne renvoyer à Nemesius d'Émèse, *De natura hominis*, 5 (*P. G.*, XL, 612 sq.).

4. *D. N.* : I, 27 (474 B 13 : catégorie du « lieu ») ; 29 (475 C 1 sq., 12) ; 30 (476 A 3 sq.) ; 31 (476 D 10 : d'après le *Timée*, 477 B 12 : d'après le *De imagine* de Grégoire de Nysse) ; 54 (498 A 1) ; — II, 31 (604 A-606 D) ; — III, 27 (700 A 9, 701 B 2) ; 29 (706 C-D) ; 32 (712 A 13 sq.) ; — IV, 5 (751 D 6 sq.) ; — V, 19 (891 A-B) ;

3° L'homme constitue, à lui seul, un « microcosme » d'une dignité supérieure (l. 25). C'est là une définition, impliquant toute une doctrine, que Jean Scot reproduit suivant l'un de ses auteurs favoris, saint Grégoire de Nysse [1].

4° L'homme, corps et âme, a la perfection totale, admirable, du « denier » (l. 81 sq.) : ce qu'Almanne établit en reprenant la série complète des nombres premiers. Jean Scot ne s'est pas livré, que nous sachions, à cette arithmétique ; néanmoins il prétend lui aussi que la nature humaine est signifiée par le nombre dix [2]. Quoiqu'il préfère rappeler le symbolisme des dix lépreux guéris par le Christ, il est peu douteux, en l'espèce, qu'Almanne lui doive cette conception.

5° D'autre part et plus précisément, l'homme consiste en six parties liées, étant à la fois extérieur et intérieur, et chacune de ces deux grandes divisions, fortement différenciées dans l'unité du composé, comportant trois subdivisions (l. 42, 19, 86 sq.). C'est encore Jean Scot qui propose cette distinction « sénaire » sous deux groupes, estimant pouvoir la déduire d'un passage de l'évêque de Nysse [3].

6° L'analyse permet, en effet, de reconnaître dans le corps humain trois parties, qui sont par gradation : la « matière formée », le « mouvement vital » et le quintuple *(quinquepertitus)* « sens » (l. 89 sq.). Or cette trilogie est décrite dans les mêmes termes par le philosophe irlandais, si bien qu'on est fondé à parler ici d'un emprunt littéraire : Almanne est certainement redevable de ses

---

20 (896 D 4) ; 23 (902 A-B) ; — et particulièrement, chez l'homme : IV, 12 (801 D 6) ; V, 7 (876 A 7) ; 31 c 947 A sq.). Ceci, d'ailleurs, n'est pas un relevé complet.

1. *D. N.*, IV, 12 (793 C 7). Jean Scot renvoie expressément au chap. XVII du « *Sermo de imagine* ». Cet ouvrage est en effet parmi ses principales sources ; la première citation se présente *D. N.*, I, 31 (477 A 14). Noter que Jean Scot confond Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse ; (*D. N.*, III. 38, 735 D 7) ; IV, 26 (860 A 11) ; il appelle maintes reprises ce dernier « le Théologien », cf. *D. N.* : IV, 12 (800 C), 14 (804 D 1), 15 (812 C), 16 (821 A) ; V, 23 (899 C) ; il lui attribue même le discours « *De Grandine* » (V, 8, 879 C). Ce « *De imagine* » c. XVII est notre *De hominis opificio* c. XVI (cf. *P. G.*, XLIV, 177 sq.). Il existait de cet ouvrage une version de Denys le Petit sous le titre « *De creatione hominis* » (cf. *P. L.* LXVII, 372 sq.). Or Jean Scot cite un texte différent ; il semble donc qu'il ait procédé lui-même à une nouvelle traduction ; le *De imagine* devrait, par suite, être ajouté à la liste de ses œuvres, à côté des traités de l'Aréopagite et de Maxime. Au contraire, pour le *Periarchon* d'Origène, il se sert de la version de Rufin.

2. *D. N.*, V, 6 (874 A-B).

3. *D. N.*, IV, 16 (824 C 11 et 825 B 11).

définitions au chapitre du *De divisione naturae* où nous les retrouvons [1].

7° Parallèlement, l'âme *(anima)* est triforme, mais toujours par gradation. Ces trois parties sont : le « sens » intérieur qui commande aux images *(fantasiae)* livrées par les sens corporels ; la « raison » ou faculté de discernement ; enfin l'*animus* qui est suprême et, faculté directrice, peut être appelée volonté ; c'est par ce côté que l'homme, poursuivant son ascension, atteint la vie divine de l'esprit *(spiritus)* (l. 96 sq.). Tout ceci apparaît semblablement, à très peu près, chez Jean Scot [2].

8° A un autre point de vue, qui complète le précédent, il convient de distinguer dans *(anima)* l'âme lorsqu'on la compare soit avec le corps en général soit avec l'esprit *(spiritus)*, la partie sensible ou « *aesthesis* », qui la rapproche du corps, et la partie supérieure, intime, capable enfin d'être illuminée et vivifiée par l'esprit *(spiritus)* ; là, elle trouve sa perfection et reçoit le nom de « *endéléchie* » (l. 43 sq., 46 sq.). Cette division dite trichotomique du corps, de l'âme et de l'esprit est fort ancienne, puisqu'elle a son point de départ dans la première Épître aux Thessaloniciens (V, 23). Elle était familière à Origène et à Grégoire de Nysse [3]. Des citations de ces écrivains qui remplissent le traité de Jean Scot et, d'ailleurs, de l'ensemble même de ce traité, il était aisé de l'extraire. Quant à l'*aesthesis* ou âme sensible et à l'*endéléchie* ou âme rationnelle, il est vrai que Jean Scot ne les oppose pas expressément ni absolument [4] ; mais, cependant, il désigne bien, et de la façon la

1. Il faut citer, pour que la preuve soit évidente : « Quarum [partium] prima *corpus* ipsum *est formata materia* constitutum, de quo solummodo praedicatur esse, quo in humana natura *nil inferius* intelligitur. *Secunda pars* est sursum uersus, quae multis nominibus appellari et solet et potest. Dicitur enim nutritiua et auctiua, quia *nutrit corpus et auget*... ; uocatur etiam *uitalis motus*... *Tertia pars est* quae *in quinquepertito corporeo sensu* dignoscitur... » : *D. N.*, IV, 16 (824 D-825 A) ; — pour les mots *nil inferius*, voir la lettre l. 105. — Jean Scot a déjà développé un peu plus haut les mêmes remarques en s'appuyant sur des textes de Grégoire de Nysse (*D. N.*, IV, 11, 790 B sq.).

2. « Habet enim [homo] *sensum* interiorem, per quem anima *phantasias* sensibilium *rerum, quas per corporeum sensum excipit*, discernit atque *diiudicat*. Deinde *rationem* possidet, per quam omnium rerum, quas uel *intelligere uel sentire* potest, rationes *inuestigat*. Summum hominis est *animus*, ultra quem *in humana natura nil superius* inuenitur, cuius proprium officium est et praedictas partes inferiores se regere et ea quae supra se sunt, deum suum uidelicet et ea quae in ipso et proxime circa ipsum subsistunt, quantum sinitur ascendere, contemplari. » : *D. N.* IV, 16 (825 B), et cf. IV, 11 (787 A 4, et 792 A-C d'après Grégoire de Nysse).

3. Pour cet auteur, cf. *P. G.*, XLIV, 147 A.

4. Il est plutôt soucieux, en effet, d'affirmer l'unité et la simplicité de l'âme : *D. N.*, IV, 5 (754 A sq.).

plus nette, l'une et l'autre [1] ; il est même responsable de la fausse étymologie du mot *endéléchie*.

Peut-être Almanne aurait-il pu s'inspirer de ses lectures ou de ses souvenirs de manière à présenter une synthèse plus attrayante des idées du grand homme. Mais nous ignorons même, en l'absence de l'épître de Sigebod, pourquoi la sienne a pris un tour philosophique, et surtout celui-ci. Le moins étonnant serait que l'archevêque et le moine se fussent trouvés autrefois, sur les mêmes bancs, aux pieds de l'Ériugène, et que le *De divisione naturae* commençant de se répandre et d'exciter la curiosité, le disciple, devenu maître en son cloître, ait saisi l'occasion de répéter pour son ami lointain une leçon chère, longtemps mûrie.

Quoiqu'il en soit, le *De divisione naturae* fut composé en 867. Six ans après, Sigebod gouvernait l'Église de Narbonne. On sait déjà qu'Almanne connut les ravages des Normands en Champagne, qui sont rapportés à l'année 882. Selon une interprétation de l'épitaphe à laquelle nous avons songé un instant, son décès pourrait être arrivé le 22 juin 883 [2]. Mais il nous paraît plutôt, finalement, que, si l'épitaphe livre une date précise, c'est celle de 889. Il n'y a plus, dès lors, d'autre limite que celle de l'épiscopat de Sigebod ; la différence est d'ailleurs minime. Bref, nos renseignements certains ne permettent pas de mieux préciser : la lettre d'Almanne et le commentaire que cette lettre introduisait reçurent leur destination entre 873 et 885.

L'épitaphe reste, néanmoins, un précieux document, moins obscur que ne l'a cru Rivet [3]. Nous ne saurions donner une plus juste conclusion à cette étude qu'en le produisant de nouveau avec quelques explications. On n'y retrouve pas seulement un hommage aux talents d'Almanne, mais encore un aperçu de ses goûts et de sa carrière, la date de sa mort peut-être comprise.

1. Pour l'*aesthesis*, *D. N.*, II, 23 (569 C, sur le sens extérieur) ; IV, 15 (813 B 15), 16 (815 C-D, d'après le *De paradiso* de saint Ambroise, qui oppose le *noûs* et l'*aesthesis*, comme les figures d'Adam et d'Ève), et de nouveau 16 (826 B, l'*aesthesis* étant ici simplement le « sens corporel »), puis IV, 18 (833 A-B) ; — pour l'*endélechie*, V, 38 (995 C-D).

2. Il suffirait d'appliquer le quatrième distique au samedi, le jour de « Saturne » ; le rédacteur aurait voulu faire entendre qu'Almanne mourut un samedi au milieu du jour, ou en pleine journée : *phenemm bisque secabat*. En 883, le 22 juin tombait en effet un samedi. C'est admissible, matériellement. Mais il semble que les mêmes mots puissent être interprétés autrement, et d'une manière plus significative, comme on va le voir, l'indication du jour étant réservée au distique suivant.

3. Cf. *Histoire littéraire*, V, p. 619 ; le texte reproduit par Rivet n'a pas de valeur particulière.

Le texte fut publié à deux reprises, tout d'abord par Mabillon en 1706 [1], puis par Martène en 1724 [2], mais sans doute d'après le même manuscrit de la cathédrale de Laon. Entre les deux éditions, il y a plusieurs différences, peu graves. On pourrait s'arrêter à la forme suivante [3] :

EPITAPHIVM ALMANNI
MONACHI ATQUE PHILOSOPHI [4]

Hic iacet Almannus sophiae praeclarus [5] alumnus,
Altiuillarensi gymnasio elicitus,
Qui studiis radians et APHTIC [6] germine uernans
Ecclesiam Christi sparsit odore bono,
Instituens a Π transire ad Θ gradatim
Sicque philosophicum purificare oculum.
His intentus erat Phenonem [7] bisque secabat
Quando hominem hic ponit, spiritus astra petit.
Quintilis decimas solis statione kalendas [8]
Vergens tristis huic diluculo [9] occubuit [10].
Dic [11] igitur lector [12] : Almanno parce [13] redemptor [14],
Concedens illi te sine fine frui. Amen [15].

De l'hellénisme d'Almanne, nous sommes déjà informés. Il était difficile de l'exprimer plus fortement en si peu de vers, puisqu'on y peut compter au moins six mots grecs ou d'origine grecque. Son amour de la philosophie n'apparaît guère moins. Mais il faut prendre garde au sens du cinquième vers. C'est bien la lettre à Sigebod qui fournit la seule explication possible de cette phrase. Π et Θ représentent ici les prétendus « *scaleni* » grâce auxquels la créature raisonnable et rachetée remplit, par une progression

1. *Annales ordinis s. Benedicti*, t. III, p. 677 [1] (*Appendix* : n° XVI).
2. *Voyage littéraire de deux Bénédictins*, t. II, p. 46.
3. *A* = texte des *Annales*, *V* = texte du *Voyage* ; j'ai noté les différences de la ponctuation, et j'adopte celle qui me semble être la plus conforme au sens.
4. (monachi) Altuillarensis *A*.
5. clarus *A*.
6. ἀρητῆς *V*.
7. phenonen *V*, phononem *A*.
8. calendas *V*.
9. diluculum *V*.
10. accubuit *V*.
11. Da *V*.
12. Lector *A*.
13. parte *V*.
14. Redemptor *A*.
15. *V* omet cette conclusion.

constante, sa destinée : à savoir *pragma* et *theorema* (ou *theoria*) [1]. On observera de plus que la mention, qui suit, de « l'œil philosophique » et de sa nécessaire « purification », comme pour résumer l'œuvre et la vie du moine de Hautvillers, décrit heureusement la tendance qui s'affirme dans toute la lettre et où nous aimons en effet à reconnaître la disposition principale de ce lettré candide, disciple de saint Augustin et de Jean Scot : « ... *corde mundato per fidem et sanato oculo, non iam Platonico, sed divino, videamus superessentialem causam omnium Deum* [2]... »

Phenonem est un terme plus embarrassant. On peut même dire qu'il est un affreux barbarisme ; et c'est pourquoi, semble-t-il, l'on n'a pas encore recueilli le renseignement inclus dans ce quatrième distique. Cependant, l'étrangeté de la forme admise, on ne saurait guère hésiter, sinon sur la pensée même du rédacteur, du moins sur la valeur matérielle du mot. « Phenon » n'est autre chose que la transcription du nom grec de Saturne : ὁ Φαίνων, « le brillant » ou « l'éclaireur », c est-à-dire la planète [3]. Au surplus, et par une rare coïncidence, un passage du commentaire sur la dédicace indique expressément : « *Fenon siue Saturnus* [4] ». On comprend ainsi que l'élève du philosophe qui écrivit ces vers ait retenu un nom pour le reste inusité ; car il n'a été relevé nulle part ailleurs, que nous sachions. Mais faudra-t-il entendre que l'auteur voulait, par ce moyen, désigner le samedi, jour consacré à Saturne ? Cette explication est, en elle-même, acceptable, puisque l'on a des exemples analogues chez les classiques. Ce qu'on n'aperçoit pas pourtant, c'est la propriété de la référence au jour même du décès dans une phrase concernant les occupations habituelles d'Almanne. Quel intérêt y avait-il de nous apprendre qu'il fut arraché à ses méditations philosophiques et passa de la terre au ciel un samedi ? d'autant plus que le distique suivant a précisément pour objet les dernières précisions chronologiques. Tout au contraire, on attend l'indication de l'âge du décédé. C'est donc plutôt du cycle

1. Voir la lettre l. 83. C'est une distinction philosophique que les auteurs chrétiens agréèrent de bonne heure, et singulièrement les auteurs spirituels, témoin Cassien : «... duplex scientia est : prima πρακτική, id est actualis, quae emendatione, morum et uitiorum purgatione perficitur ; altera θεωρητική, quae in contemplatione diuinarum rerum et sacratissimorum sensuum cognitione consistit... » (*Conlationes* XIV, 1) ; le § 2 indique la relation des deux voies et rappelle que c'est de part et d'autre une série « graduée », puisqu'il s'agit en effet d'une longue ascension.

2. Voir la lettre l. 32 sq.

3. Cf. ARISTOTE, *De Mundo*, II, 9.

4. Fol. 27 v° ; voir le texte ci-après.

de Saturne qu'il est question, révolu en trente années suivant l'enseignement astronomique. De cela même, un texte de Cicéron faisait foi, que le poète a pu connaître, directement ou non [1], et l'on remarque, dans le commentaire inédit une confirmation des mêmes calculs [2]. Le renseignement s'énonce donc en termes simples : Almanne avait dépassé la trentaine, mais n'avait pas encore atteint soixante ans [3].

Au neuvième hexamètre enfin, on pourrait, non sans vraisemblance, donner un sens plein aux mots : « *solis statione* » ; sinon, ils seraient pur remplissage, et l'on observe chez l'auteur, au contraire, le souci d'être exact et complet. Il n'est donc pas improbable qu'il ait entendu marquer de cette façon « le dimanche ». Or, le dimanche 22 juin s'accorderait avec l'année 889. Admettons, afin de dégager entièrement la perspective, qu'Almanne fût alors âgé de cinquante ans environ ; il serait né vers 840 ou un peu après [4].

En toute hypothèse, la carrière littéraire du philosophe de Hautvillers s'est poursuivie en la seconde moitié du IX^e^ siècle et n'a pas dépassé beaucoup le règne de Charles le Chauve († 877) ni l'épiscopat de Hincmar († 882). Son nom et ses œuvres, sa lettre à Sigebod notamment, peuvent servir à représenter la dernière période de la renaissance carolingienne.

André WILMART
O. S. B.

---

1. *De natura deorum*, II, 20, 52 : « Nam ea quae Saturni stella dicitur Φαίνωνque a Graecis nominatur... triginta fere annis cursum suum conficit. »

2. L'auteur fait le symbolisme des lettres de l'alphabet et met celles-ci en relation avec le cours du temps ; il en vient à remarquer que le quatrième cycle de Saturne coïncide avec la limite extrême fixée par la Bible à la vie humaine. Je cite la phrase topique : « ... Non autem hic admittimus philosophorum gentilium sectas qui, licet ex ueritate percipere potuerint quod quaternarius contineret in se uel potius infra se omnem numerum, nullatenus estimauerunt humanam naturam longius progredi posse nisi quousque Fenon siue Saturnus quaternario cyclo percurreret zodiacum, quasi ad solam litteram sit dictum : *Erunt que dies hominum centum uiginti anni* ».

3. *Bis*, certainement, a la valeur de *iterum*, comme il arrive fréquemment en latin poétique ou postclassique.

4. Écrivant en 868, Theudoin laisse bien entendre que son correspondant était alors un jeune maître ; on ne peut donc songer à un terme fort éloigné de 840.

P. S. — M. E. Gilson a bien voulu, au dernier moment, me faire quelques remarques au sujet du texte de la lettre. L. 13, au lieu de *topos* dans le membre de

phrase : *qualis sit topos in animi vigore*, on pourrait songer à *tonos* (τόνος), au sens de vigueur, les stoïciens définissant l'âme par ce terme. — L. 17, la mention de saint Augustin s'expliquerait assez bien, si Almanne avait présent à l'esprit quelque passage très connu, comme « Deum et animam scire cupio » *(Soliloques* I, 2, 7), ou plus simplement encore la devise célèbre des *Confessions* : « Noverim te noverim me ». — L. 18, *quoniam iacet orationi* est suspect. M. Gilson suggère *favet* ; une autre conjecture acceptable serait : *quoniam vacat*, ou encore : *q(uantu)m vacet*.

LE COMMENTAIRE DE MAITRE ECKHART
SUR LE LIVRE DE LA SAGESSE

Eckhart est un des hommes du XIVe siècle qui retiennent le plus l'attention des historiens : depuis trois ou quatre ans, nous avons vu paraître une vingtaine d'études sur ce sujet. Mais à la lecture de ces travaux, ce qui frappe surtout, c'est l'esprit de désordre et de fantaisie qu'apportent les érudits dans ce domaine. On n'éprouve presque jamais l'impression de sécurité. On a parlé en ces dernières années d'Eckhart et de son influence sur la philosophie allemande contemporaine. On s'est efforcé d'établir des parallèles entre Eckhart et Bouddha, entre Eckhart et la philosophie hindoue ! D'autre part, on a cherché à reconstituer tel ou tel point de détail de la doctrine d'Eckhart ; on a peiné pour rechercher quelques variantes, en vue d'améliorer tel ou tel sermon allemand. De toutes ces productions, l'historien proprement dit et l'historien des doctrines auront à retenir vraiment peu de chose ; à peine trouveront-ils à glaner de ci de là quelques précisions, devant servir à former une image réelle et concrète d'Eckhart. Si nous mettons à part les actes du procès de 1326, contenus dans le manuscrit de Soest, on peut dire dans l'ensemble, que les questions relatives à Eckhart, n'ont presque pas fait de progrès depuis les travaux du P. Denifle [1].

Avant de reconstituer la doctrine d'Eckhart, d'entreprendre telles corrections de détail, il fallait au moins lire ses ouvrages principaux. Cela peut faire sourire, d'avancer pareille affirmation. Et cependant, en toute vérité et en toute certitude, je peux dire que la grande majorité des historiens qui ont écrit sur Eckhart, n'ont pas lu ses œuvres principales. On s'est contenté des sermons allemands, — dont on a négligé d'établir auparavant l'authenticité — comme si ces sermons constituaient l'œuvre principale d'Eckhart ! C'est comme si nous voulions reconstituer la physionomie intellectuelle de saint Thomas, à partir de ses sermons, en faisant abstraction de sa *Somme Théologique !*

Les œuvres principales de maître Eckhart sont représentées sur-

1. Voir le bulletin de théologie médiévale, dans la *Revue des Sciences Philosophiques et théologiques*, avril, 1928.

tout par des commentaires scripturaires. Ces commentaires nous sont parvenus par trois manuscrits : le manuscrit Ampl. Fol. 181 de la bibliothèque d'Erfurt, du XIV^e siècle ; le ms. 21 de la bibliothèque de l'Hôpital Saint-Nicolas, à Bernkastel-Cues, de 1444 ; et le ms. 72 de la bibliothèque de la ville de Trèves. Le manuscrit d'Erfurt a été décrit par le P. Denifle, *Archiv für Literatur-und Kirchengeschichte des Mittelalters*, B. II, 1886, p. 419. C'est d'après ce manuscrit qu'il publia, p. 533-615 de ce même volume, quelques extraits des écrits latins d'Eckhart. Cette publication était achevée, quand il découvrit le manuscrit de Cues, dont il donna une description détaillée, *Archiv*, II, p. 673-676. On eut ensuite connaissance d'un troisième manuscrit, celui de Trèves, comptant 179 feuillets, à 2 colonnes, mesurant 158×237, du XIV^e siècle, provenant de l'abbaye bénédictine de Saint-Matthieu, près de Trèves. Seuls, les feuillets 2^r-94^v contiennent des écrits d'Eckhart. Beaucoup parlent de la beauté de ce manuscrit, mais ce dernier ne mérite certainement pas l'honneur qu'on lui fait.

Le contenu de ces manuscrits ne concorde pas. En voici l'indication, pour les commentaires scripturaires :

Œuvres d'Eckhart	Ms. de Cues	Ms. d'Erfurt	Ms. de Trèves
I. Comm. sur la Genèse	6^r- 23^v	Col. 11-50	7^v.2-36^r.2
II. Comm. sur la Genèse	23^v- 40^v		37^v-65^v
Comm. sur l'Exode	41^v- 58^v	50-55 (fragments)	66^r-94^v
Comm. sur la Sagesse	58^r- 78^r	83-183	
Comm sur l'Eccli.	79^r- 83^v	55-83	
Comm. sur S. Jean	85^r-134^r		

De cet ensemble de documents authentiques, seuls quelques fragments ont été publiés par le P. Denifle, en 1886. Depuis cette époque, on a beaucoup écrit sur maître Eckhart, mais personne ne s'est avisé de publier ces textes, dont l'importance est essentielle pour une connaissance réelle et historique du maître. Avant de parler d'une analogie entre Eckhart et Bouddha, ou de l'influence d'Eckhart sur Hegel, ou d'établir un parallèle entre Eckhart et Nietzsche, comme on l'a fait récemment, il aurait fallu entreprendre ce travail préliminaire, considérable, il est vrai, mais absolument nécessaire, si l'on voulait parler pour dire quelque chose.

De tous ces textes, en effet, très peu nous sont connus : le com-

mentaire monumental d'Eckhart sur *Saint Jean*, est totalement inédit ; de même le second commentaire sur la *Genèse* ; du premier commentaire sur ce livre de la *Genèse*, nous n'avons actuellement que de courts extraits : des colonnes 11-50 du manuscrit d'Erfurt, le P. Denifle n'a publié en effet que les colonnes 11-14 ; seuls les fragments du commentaire sur l'*Exode*, contenus dans le ms. d'Erfurt sont édités ; enfin le commentaire sur la *Sagesse* est représenté dans ce dernier manuscrit par les colonnes 83-183 ; or, de ces 100 colonnes, 13 seulement sont publiées.

C'est à ce bloc de documents, que nous avons voulu nous attaquer en publiant les commentaires d'Eckhart sur les livres de l'Ancien Testament. Quand ils seront publiés, il nous sera plus aisé d'exposer, en connaissance de cause, la doctrine d'Eckhart, de fixer la chronologie de ses œuvres, d'établir le bien fondé et la signification historique de son procès, revanche par certains côtés et pour certains milieux, de la canonisation de saint Thomas, en 1323.

Nous donnons aujourd'hui une première partie du commentaire d'Eckhart sur le livre de la *Sagesse*, correspondant aux feuillets $58^{r.2}$—$78^{r.2}$ du manuscrit de Cues, et aux colonnes 83-183 du manuscrit d'Erfurt, dont le P. Denifle avait publié les col. 83-97.

D'une façon générale, on peut dire que le manuscrit de Bernkastel-Cues est de meilleure tenue que le manuscrit d'Erfurt ; mais par les variantes on verra qu'il n'est point parfait, et que le ms. *E* nous a servi assez souvent à le corriger.

Si nous avions voulu nous contenter de publier le texte, il y a plusieurs mois que nous aurions pu livrer au public tous les écrits latins d'Eckhart sur l'Ancien Testament, dont la transcription est achevée. Mais ces textes ne prennent une véritable signification, que s'ils sont replacés dans leur contexte historique, dans l'ambiance doctrinale de l'époque. C'est ce but que nous avons recherché, en expliquant le texte par de nombreuses notes. C'est un premier éclaircissement des questions multiples et complexes que pose l'étude de la doctrine d'Eckhart. Presque toujours nous avons rapproché Eckhart de saint Thomas. Ce n'est pas au hasard. C'est qu'après de nombreuses recherches nous étions sans cesse ramené à saint Thomas, pour expliquer l'ambiance intellectuelle d'Eckhart. L'opinion qui fait d'Albert le Grand la source principale du grand mystique — si on peut qualifier ainsi maître Eckhart — nous est apparue bien plus comme une légende que comme une réalité. Eckhart avait une connaissance approfondie de saint Thomas : il en possède à fond les traités de Dieu,

de la Trinité, de la Création, tels qu'ils sont dans la *Somme Théologique* ; bien plus, en écrivant son commentaire sur la *Sagesse*, il avait sous les yeux les Questions Disputées *De veritate*, *De potentia* surtout, donc nous retrouvons même certaines phrases dans son œuvre. De ces rapports, nous avons donné des indications. Nous n'avons pas tout dit, puisque nous devons revenir, d'une façon spéciale, sur ces principales questions. Mais déjà, la source principale de maître Eckhart est mise en lumière. Par ailleurs, on pourra se rendre compte aussi, de tout ce qui sépare Eckhart de saint Thomas, de la tournure dialectique du premier, de sa méconnaissance presque totale de la psychologie. Comme nous l'avions déjà remarqué à l'étude des sermons allemands, et des pièces du procès de 1326, Eckhart, loin d'apporter une réaction efficace contre le nominalisme théologique, est conduit par certaines exagérations de son réalisme intellectualiste, à des conceptions nominalistes qui peuvent paraître à l'antipode du point de départ de sa pensée.

Cette édition, comme nous l'avons dit, est faite d'après les manuscrits de Cues *(C)*, et d'Erfurt *(E)*. Nous avons noté toutes les variantes, sauf celles que l'on constate dans les références aux livres scripturaires, et qui n'ont aucun intérêt.

Nous avons divisé le commentaire en chapitres, les chapitres en paragraphes, suivant en cela les tables données par *C* et *E*. En tête de chaque chapitre, et de chaque paragraphe, nous indiquons le verset de la *Sagesse*, qui fait l'objet du commentaire, et le court sommaire donné par les tables. Soit dans le titre, soit à l'intérieur du texte, nous avons mis en petites capitales le verset commenté, afin de faciliter la lecture et d'éviter des confusions. Nous avons mis entre crochets les renvois aux livres sacrés, qui ne sont pas dans les manuscrits ; pour *E*, nous avons conservé la numérotation par colonnes.

Nous remercions M. le Conservateur de la Bibliothèque d'Erfurt, qui a bien voulu nous envoyer, en 1926, le ms. Ampl. Fol. 181, en consultation à la bibliothèque de Tournai ; M. le Conservateur de la bibliothèque de la ville de Trèves pour l'accueil qu'il nous a fait ; et surtout M. Helbron, Recteur de l'Hôpital de Cues, qui nous a donné toutes les facilités possibles pour travailler dans la bibliothèque si riche laissée par le célèbre cardinal de Cues, et qui s'est ensuite entremis pour faire photographier la majeure partie du précieux manuscrit d'Eckhart. Nous remercions en première ligne l'*Œuvre de l'Encouragement des Études supérieures dans le Clergé*, dont les subsides nous ont grandement aidé dans nos recherches et nos voyages.

TEXTE DU COMMENTAIRE D'ECKHART SUR LE LIVRE DE LA SAGESSE

CAPITULUM I

C = Fol. 59r-2
E = col. 83.

§ 1

1 DILIGITE IUSTICIAM, QUI IUDICATIS TERRAM [v. 1]

Ubi habes condiciones iudici necessarias.

5 « DILIGITE IUSTICIAM, QUI IUDICATIS TERRAM. »
Notandum primo, quod iudex semper debet esse superior et perfectior hiis quos iudicat, secundum illud [Eccli. VII, v. 6] : « *Noli querere fieri iudex, nisi valeas virtute irrumpere iniquitates.* » Ait enim : « IUDICANT TERRAM », que est
10 infima omnium corporum. Universaliter enim, in natura, superiora iudicant inferiora [1], non e converso. Item rectum [E = col. 84] est iudex obliqui.
Secundo notandum, quod ex iam dicto, iudex debet

8 irrumpere ‖ erumpére *C.* — 13 ex *om C E.*

1. Eckhart applique ici dans l'ordre moral, la théorie physique du mouvement, d'après laquelle les corps inférieurs sont mus par les corps supérieurs. Cette doctrine s'appuie, au moyen âge, sur deux autorités. *a)* D'abord, et le plus souvent, sur Aristote qui l'enseigne en de multiples endroits de ses œuvres. Voir par exemple I *Meteor.* ; II *De cœlo et mundo*, passim. S. THOMAS se réfère à ces principes aristotéliciens, dans des problèmes physico-théologiques: « Utrum dæmones possint corpora movere localiter », *De Malo*, q. XVI, a. 10 ; « Utrum anima hominis separata possit corpora saltem localiter movere », *Summa Theologica*, I P., q. CXVII, a. 4.

b) On invoque aussi ce texte de S. AUGUSTIN: « ... corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur. » *De Trinitate*, lib. III, cap. IV ; *P. L.*, t. XLII, col. 873. Voir S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. LXVI, a. 3, 2ª objectio ; ibid., q. CIII, a. 6., *ibid.*, q. CXV, a. 3 ; Iª-IIªe, q. IX, a. 5 ; *De malo*, q. XVI, a. 9. *De veritate*, q. V, a. 9, sed contra ; q. XXII, a. 9, 4ª obj.

esse rectus, et iudicare se ipsum primo [1]. « *Rectum enim est iudex sui et obliqui.* » Primo ait : « *Sui* » [2].

Tercio, quod iudicet « *cum dilectione hominum et odio viciorum* [3]. » Ait enim : « IUDICATIS TERRAM ». Terra opaca est, gravis, et frigida et fex elementorum.

Quarto, quod cum mansuetudine et pietate conpassionis. Superiora enim semper influunt cum suavitate, et quanto superius, tanto suavius, ut notavi in tractatu *De natura superioris*, et plura ibidem, que sunt ad propositum. Sic enim edificatores Lesbie utuntur regula plumbea, ut dicitur V *Ethicorum* [4]. — « *Qui enim vehementer emungit, elicit sanguinem.* » Proverb. XXX [v. 33]. Psalm. [II, v. 9] : « *Reges eos in virga ferrea.* » Sequitur : « *Tanquam vas figuli confringes eos.* »

Quinto notandum, quod debet esse non solum iustus et rectus, set amator [C = FOL. 59v-1] iusticie, et hoc est precipuum inter omnia iudici necessaria. « DILIGITE », ait, « IUSTICIAM ». Sunt autem quidam qui volunt negligenter iudicare, Ysa. I [v. 17] : « *Pupillo non iudicant* », etc. Ierem. V [v. 28] : « *Causam vidue non iudicaverunt* ». Eccli. IV [v. 10] : « *In iudicando, esto pupillis misericors.* » Contra hos ait : « IUDICATIS. » Sunt alii qui iudicant, sed non iustum.

---

1 se ipsum primo ‖ se ipsum. Primo *C.* — 4 enim *om E.* — 4 opaca ‖ operata *C.* — 16 est *om C.* — 18 autem ‖ enim *C.* — 18 volunt negligenter ‖ volunt et negligunt *C.* — 22 alii... iudicate. Sunt *om E* per homotel.

---

1. Eckhart se place ici encore dans l'ordre moral. Dans cet ordre, avant de juger les autres, il faut d'abord se juger soi-même : « Probet autem se ipsum homo », I Corinth., cap. XI, v. 28. « Qui sine peccato est vestrum primus in illam lapidem mittat », S. Jean, VIII, v. 7. — Par contre, c'est dans l'ordre juridique, que se place S. THOMAS, quand il dit : « Nullus autem est judex sui ipsius. » *Summa Theol.*, II^a-II^ae q. LXIV, a. 5, ad 2^um.

2. ARISTOTE, *De anima*, lib. I, cap. v ; éd. BEKKER, p. 411 a, 5 : « καὶ γὰρ τῷ εὐθεῖ καὶ αὐτὸ καὶ τὸ καμπύλον γινώσκομεν· κριτὴς γὰρ ἀμφοῖν ὁ κανών, τὸ δὲ καμπύλον οὗθ' ἑαυτοῦ οὔτε τοῦ εὐθέος = recto enim et ipsum et obliquum cognoscimus. Iudex enim utrorumque canon est. Obliquum autem neque sui ipsius, neque recti. » Ce que S. THOMAS exprime clairement : « Nam per rectum dijudicamus et cognoscimus ipsum rectum, et etiam obliquum. » Canon enim, « idest regula, est illud per quod habetur judicium de utroque. Per obliquum vero nec ipsum cognoscimus, nec rectum. » *Comm. De anima.*, lib. I, lect. XII.

3. *Regula S. Augustini ; P. L.*, t. XXXII, col. 1382.

4. ARISTOTE, *Ethic.*, lib. V, cap. XIV, p. 1137 b, 30 : « ὥσπερ καὶ τῆς Λεσβίας οἰκοδομῆς ὁ μολίβδινος κανών = sicut et aedificationis Lesbiae plumbea norma. » S. THOMAS dans son commentaire sur ce texte d'Aristote, dit : « edificatores utuntur ibi [Lesbie] regula plumbea. » Eckkart se sert exactement des mêmes termes.

Deuteron. I [v. 16], contra tales dicitur : « *Quod iustum est iudicate.* » Sunt alii, qui iudicant contra primum iam supra [1] ; et iudicant iuste, contra secundum [2], sed non iudicant amore iusticie, set vel timore pene, vel spe honoris aut commoditatis. Isti iudicant quidem iustum, set non iuste. Contra quod Deuteron. XVI [v. 20] dicitur : « *Iuste, quod iustum est, exequeris.* » Et hoc est quod hic dicitur : « DILIGITE IUSTICIAM, QUI IUDICATIS TERRAM. » De hoc notavi diffuse super illud : « *Pater omne iudicium dedit filio.* » [Joh. V, v. 22]

§ 2

IN SIMPLICITATE CORDIS QUERITE ILLUM [v. 1]

Ubi habes plura circa naturam intellectus et intelligibilis, et que sit prima radix intellectualitatis.

« IN SIMPLICITATE CORDIS QUERITE ILLUM. » AUGUSTINUS, *De vera religione*, cap. XXXV : « *Unum certe querimus, quo simplicius nichil est: ergo in simplicitate cordis queramus illum. Agite ocium* [3] *non desidie, set ocium cogitacionis, ut a locis ac temporibus vacetis* [E = COL. 85] ; *hec enim fantasmata tumoris vel volubilitatis, constantem unitatem videre non sinunt* [4]. » « *Deus autem unus est.* » Galat. [III, v. 20].

IN SIMPLICITATE CORDIS QUERITE ILLUM. Ubi notandum, quod sicut unum et ens convertibiliter se habent [5], sic sim-

2 iam *om E.* — 19 hec || hic *C* ; hoc *E.* — 20 vel || et *C.* — 20 volubilitatis || voluptibilitatis *E.*

1. « Qui iudicant contra primum. » Il faut pour comprendre ce texte se reporter à la première condition énoncée par Eckkart : « Notandum primo, quod iudex semper debet esse superior et perfectior hiis, quos iudicat. » P. 325, 6. Le terme *contra primum*, employé ici, ne veut pas signifier : contrairement à la première condition, mais conformément à cette première condition. Le sens est donc celui-ci: il y en a qui jugent et qui ont cette condition essentielle pour bien juger : d'être plus parfaits que ceux qu'ils jugent.

2. Cette deuxième condition pour bien juger, Eckhart nous l'a dite plus haut, p. 325, 13 : « Iudex debet esse rectus ».

3. Allusion au Psaume XLV, v. 11 : « Vacate, et videte quoniam ego sum Deus ». — Le texte de saint Augustin, cité ici par Eckhart, dit : « agite otium, et agnoscetis, quia ego sum Dominus. »

4. S. AUGUSTIN, *De vera religione*, ch. XXXV ; *P. L.*, t. XXXIV, col. 151.

5. Doctrine classique sur la conversibilité des transcendentaux, qu'on rencontre

plicitas et intellectualitas. Radix enim prima et natura intellectualitatis est simplicitas [1]. Argumentum huius est :

Primo, quia simplex et ipsum solum redit se toto super se ipsum totum redicione completa [2], et propter hoc ex *De causis*, est sciens se ipsum, et omnia per essenciam [3].

Secundo, quia simile simili cognoscimus [4], terra terram, et

1 natura || racio *C* ; le P. Denifle, *Archiv.*, II, p. 598, 21 avait lu, dans *E* : *intima*. — 4 ipsum totum *om E* ipsum.

très fréquemment chez saint Thomas. Les théologiens du moyen âge se réfèrent à deux autorités pour établir cette doctrine :

a) à ARISTOTE, *Metaphys.*, lib. IV, cap. II, 1003 b, 22 : « εἰ δὴ τὸ ἓν καὶ τὸ ὂν ταὐτὸν καὶ μία φύσις = si igitur ens et unum idem et una natura. »

b) au PSEUDO-DENYS, *De divinis nominibus*, cap. XIII ; *P. G.*, t. III, col. 977, § II : « οὐδὲν γάρ ἐστι τῶν ὄντων ἀμέτοχον τοῦ ἑνός = nichil est existentium, non participans uno. » Voir S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. XI, a. 1 ; J. DURANTEL, *Saint Thomas et le Pseudo-Denis*, Paris, 1919, p. 197.

1. S. THOMAS exprime pareille doctrine, *Summa Theol.*, I P., q. LXXXIV, a. 3 : « Quanto autem aliquid immaterialius habet formam rei cognitae, tanto perfectius cognoscit. »

2. Cette doctrine est empruntée au *De causis*, propos. XIV, éd. O. BARDENHEWER, *Die pseudo-aristotelische Schrift : Ueber das reine Gut*, Fribourg en Brisgau, 1882, p. 177 : « Omnis sciens, qui scit essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa. » S. THOMAS, *Comm. De causis*, lect. XV explique : « ... patet, quod in hoc quod sciens scit essentiam suam, ipsum scire significat operationem intelligibilem. Ergo patet, quod in hoc quod sciens scit essentiam suam, redit, idest convertitur per operationem suam intelligibilem ad essentiam suam, intelligendo scilicet eam. Et quod hoc debeat vocari reditus, manifestat per hoc quod, cum anima scit essentiam suam, sciens et scitum sunt res una ; et ita scientia qua scit essentiam suam, idest ipsa operatio intelligibilis, est ex ea inquantum est scita ; et sic est ibi quaedam circulatio quae importatur in verbo redeundi vel convertendi. » Voir aussi S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. XIV, a. 2, ad 1^{um} ; *De veritate*, q. I, a. 9 ; q. VIII, a. 6, 5^{e} sed contra ; II *Sent.*, Dist. XIX, q. I, a. 1.

3. *De Causis*, propos. XII, éd. BARDENHEWER, p. 176 : « Ergo intelligentia scit essentiam suam, et scit res intellectas simul. » Voir S. THOMAS, *Comm. De causis*, lect. XIII.

4. ARISTOTE, *De anima*, lib. I, cap. II ; 405 b, 15 : « φασὶ γὰρ γινώσκεσθαι τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ = dicunt enim simile cognosci simili. » — *Ibid.*, lib. III, cap. III, 427 a, 27 : « καὶ αἰσθάνεσθαί τε καὶ φρονεῖν τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον = et sentire et sapere simile simili. » — *Ibid.*, 427 b, 4 : « Τοῦτο γὰρ ἐναντίον τῷ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον γνωρίζειν = hoc enim contrarium ei, quod simile simili cognoscere. » — L'exemple qu'Eckhart donne ici de la terre, Aristote le donne dans les *Métaphysiques*, lib. II, cap. IV, 1000 b, 6 : « ἡ δὲ γνῶσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ " γαίῃ μὲν γὰρ ", φησί " γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ, αἰθέρι δ' αἰθέρα δῖον = notitia vero similis simili. Terram namque, ait, per terram cognoscimus, et per aquam, aquam, et per affectum, affectum. » Il est répété dans le *De anima*, lib. I, cap. II, 404 b, 13 : « γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ, αἰθέρι δ' αἰθέρα δῖαν. »

Mais il s'agit de bien comprendre ces textes, et de ne pas prendre pour doctrine d'Aristote, ce que lui-même combat. Or précisément Eckhart semble faire cette confusion quand il présente cette formule : « simile simili cognoscimus, terra terram » comme l'expression d'une doctrine reçue. C'est qu'en effet Aristote n'apporte pas

nichil aliud, nec alio, quin ymo est dissimile, et omne aliud non conducit ad cognicionem, sed abducit a cognicione, puta, species coloris non conducit ad cognicionem saporis, set nec Martini species conducit ad cognicionem Petri. Hoc enim esset accipere aliud pro alio, et falli, non cognoscere. Intellectus autem verorum est [1]. Notavi de hoc diffuse super illo : « *Nemo novit filium nisi Pater* », Matth. XI [v. 27], et in *Libro Questionum*. Hoc est ergo quod hic dicitur : « IN SIMPLICITATE CORDIS QUERITE ILLUM. »

Intelligendum, ut nichil aliud intendas, nichil aliud queras, nichil aliud te moveat, nisi Deus. Quod si nichil aliud, erit onus leve, quia solum supremum movet, cuius mocio est suavissima. Quanto enim movens est superius, tanto mocio suavior, ut infra notavi [2] super illo [Sap. VIII, v. 1] : « *Disponit omnia suaviter.* » Luc. [XI, v. 34] : « *Si oculus tuus fuerit simplex* », etc. Qui enim aliquid extra Deum, vel preter Deum, aut eciam aliquid cum Deo querit, non bene sentit de Deo [3]. Nichil enim potest esse extra Deum, nec quidquam aliud est melius cum Deo, nec extensive ; alias non esset infinite bonum. Et propter hoc signanter

2 Sed abducit a cognicione *om E* ; abducit *add C* et abducit. — 4 Martini || Johannis *E*. — 4 ad || in *E*. — 16 aliquid extra Deum || extra Deum aliquid *C*. — 18 de || cum *C*.

cet exemple à l'appui de sa propre doctrine. Il cite, et il cite un texte pour le critiquer. S. THOMAS l'a compris, quand il écrit dans son *Commentaire du De anima*, lib. I, lect. IV : « Antiqui philosophi arbitrati sunt, quod oportet similitudinem rei cognitae esse in cognoscente secundum esse naturale, hoc est secundum idem esse quod habet in seipsa : dicebant enim quod oportebat simile simili cognosci : unde si anima cognoscat omnia, oportet quod habeat similitudinem omnium in se secundum esse naturale, sicut ipsi ponebant. Nescierunt enim distinguere illum modum quo res est in intellectu, seu in oculo, vel imaginatione, et quo res est in seipsa. » Voir aussi *De veritate*, q. II, a. 3. Naturellement, Eckhart n'est point tombé dans cette erreur d'Empédocle ; il sait que la similitude requise pour la connaissance est une similitude intentionnelle, (S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. LXXXV, a. 2) comme on le voit par la suite du texte : « puta, *species* coloris non conducit ad cognitionem saporis. » Mais il reste qu'Eckhart a mal compris la valeur de l'exemple : « *terra terram* », apporté par Aristote. Cet exemple est cité à l'appui d'une théorie physique sur les éléments constitutifs de l'âme, que le Philosophe rejetait.

1. Doctrine classique sur l'objet de l'intelligence. Voir S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. LIV, a. 2 ; q. LV, a. 1, q. LXXVII, a. 3, etc.

2. Voir E = Col. 147. Voir aussi p. 326, 7.

3. Cette formule rappelle celle que les censeurs voulaient condamner en 1326. Voir *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. I, p. 216 [11e proposition de la seconde liste : « qui aliquid querit et intendit preter Deum, ille querit et intendit nichil. »]. Mais ici l'expression est beaucoup plus adoucie.

premittit : « *Sentite de Domino in bonitate* » [Sap. I, 1], et sequitur inmediate : « IN SIMPLICITATE CORDIS QUERITE ILLUM. »

AUGUSTINUS, *De ordine*, libro primo, circa principium : « *Anima que in multa procedit, sectatur aviditate pauperiem, quam nescit sola segregacione posse vitari* » ; et infra [E = COL. 86] : « *eo egestatem magis patitur, quo magis appetit plura amplecti* » ; et subdit exemplum : « *Ut enim in circulo quamvis amplo unum est medium quo cuncta convergunt, quod omnibus* [C= FOL. 50v-2] *quasi quodam equalitatis iure dominetur : hinc vero in quamlibet partem si egredi velis, eo amittuntur omnia, quo in plurima pergitur : sic animus a se ipso fusus universitate quadam diverberatur et vera mendicitate conteritur, cum natura sua cogit ubique unum querere et multitudo invenire non sinit*[1]. »

Ait ergo : « IN SIMPLICITATE CORDIS QUERITE ILLUM », quo simplicius nichil est. Unde signanter sequitur mox infra : « *Aufert se a cogitacionibus, que sunt sine intellectu, spiritus sanctus.* » [Sap. I, 5]

§ 3

AUFERT SE A COGITACIONIBUS QUE SUNT SINE INTELLECTU [V. 5]

Ubi habes de ymnolacione Ysaac a patre Abraham.

Notandum quod ea que ex passione sunt et fiunt subito absque consultu racionis et electione, non habent racionem boni divini sive moralis et virtutis[2]; talia autem sunt sine intellectu. Et hoc est quod hic dicitur : « SPIRITUS SANCTUS AUFERT SE A COGITACIONIBUS, QUE SUNT SINE INTELLECTU. »

Iuxta quod notandum quod dictum est Abrahe de immo-

1 premittit || premittitur *C.* — 1 sentite || sentire *C.* — 5 pauperiem || paupertatem *C E.* — 6 segregacione || congregacione *C.* — 7 egestatem *om E.* — 7 magis || plus *C.* — 11 dominetur || dominatur *C* ; dominantur *E.* — 13 fusus *om E.* — 13 et || in *C.* — 14 mendicitate || mendancitate *C*; medicine *E.* — 15 querere *om E.* — 17 est *om C.* — 18 spiritus sanctus *add E* et infra, aufert se a cogitacionibus que sunt sine intellectu. — 26 autem sunt *add C* que sunt.

1. S. AUGUSTIN, *De ordine*, lib. I, cap. II ; *P. L.*, t. XXXII, col. 979-980.

2. Voir S. THOMAS, *Summa Theol.*, Ia-IIae, q. XIII ; q. XXIV, a. 3 ; q. LVIII, a. 1.

lacione Ysaac, post triduum facienda. Dicitur enim Genes. XXII [v. 4] quod « *die tercio, elevatis oculis, vidit locum procul* ». Quod exponens RABY MOYSES[1], lib. III, cap. XXIV, dicit : « *Hoc factum esse, ut sciatur, ipsum Abraham tam grande preceptum non subito ex passione timoris velle inplesse, set ex electione, racione et intellectu.* »

Adhuc autem secundo, cogitacio sine intellectu est omnis cogitacio mala, vel de malo, aut eciam de preterito, vel futuro [2], sive de ente quocunque includente nichil, idest negacionem [3]. Hec enim omnia dicunt racionem non entis vel umbram entis [4]. Obiectum autem intellectus est ens [5]. Tale autem ens, et entis plenitudo est Spiritus Sanctus [6].

---

2 quod *add E* de. — 3 XXIV || XXV *C E*. — 7 adhuc autem... mala || adhuc autem prima cogitacio mala *E*. — 8 eciam *om E*. — 9 quocunque *add C E* de. — 9 idest *om E*.

---

1. RABY MOYSES, *Le Guide des Égarés*, lib. III, cap. XXIV. Voir éd. de MUNK, t. III, p. 193 ; éd. de A. WEISS, *Mose ben Maimon. Führer der Unschlüssigen*, Leipzig, 1924, t. III, p. 157.

2. En ce sens que le passé et le futur n'ont pas d'actualité. Voir S. AUGUSTIN, *De diversis questionibus LXXXIII ; P. L.*, t. XL, col. 15, n° XVII : « Omne praeteritum jam non est ; omne futurum nondum est. Omne igitur et praeteritum et futurum deest. »

3. Il y a deux étapes dans cette doctrine d'Eckhart : A) «sine intellectu est omnis cogitacio mala, vel de malo». Il s'agit du non-être privatif, le mal étant une privation d'être. B) « aut eciam de preterito vel futuro, sive de ente quocunque includente nichil, idest negacionem». Eckhart parle du non-être négatif. La négation se distingue de la privation. Qui dit négation, dit seulement non être ; tandis que la privation ou le mal est la négation d'une qualité que par nature on devrait posséder. — Le non être négatif ou privatif ne peut être, en tant que tel, objet de l'intelligence, puisque précisément l'objet de l'intelligence est l'être. C'est pourquoi Eckhart dit que toute pensée qui a pour objet le mal, le passé ou le futur est *cogitacio sine intellectu*. Dialectiquement, c'est une conclusion juste.

4. Le PSEUDO-DENIS dit en parlant du mal, *De divinis nominibus*, cap. IV ; *P. G.*, t. III, col. 732 D : « τὸ κακὸν ... σκοτεινόν = est malum... tenebrosum (d'après la version de SCOT ÉRIGÈNE, *P. L.*, t. CXXII, col. 1145 B C) ; est malum... obscurum (d'après la version de J. SARRAZIN, *D. Dionysii Cartusiani Opera*, Tournai, 1902, t. XVI, p. 374, l. 14, et la version de THOMAS GALLUS, *ibid.*, p. 212, 1 col. D.).

S. JEAN DAMASCÈNE, *De fide orthodoxa*, lib. II, cap. IV, *P. G.*, t. XCIV, col. 876 A dit aussi : « Ὁμοίως καὶ τὸ κακόν, σκότος ἐστὶ νοητόν = velut e contra, malum, spirituales tenebrae ». S. THOMAS cite ces deux autorités, dans le *De malo*, q. I, a. 1, 5e obj. : « Dionysius et Damascenus dicunt quod malum est sicut tenebra. » Voir J. DURANTEL, *Saint Thomas et le Pseudo-Denis*, Paris 1919, p. 174.

5. C'est la doctrine classique sur l'objet de l'intelligence. Voir S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P. q. V, a. 2 ; q. LV, a. 1, etc.

6. Eckhart est conduit dialectiquement à cette conclusion par le texte de

§ 4

SPIRITUS DOMINI REPLEVIT ORBEM TERRARUM ET HOC QUOD CONTINET OMNIA SCIENCIAM HABET VOCIS [v. 7]

Notandum quod littera ista dupliciter distingui potest et punctari.

Primo quidem, ut preter omnem acceptionem, omnem punctacionem, sic punctetur : « SPIRITUS DOMINI REPLEVIT ORBEM TERRARUM, » etc., id est celum, ut sit sensus : « Spiritus Domini replevit celum et terram », secundum illud, Ierem. XXII [v. 23-24] : « *Celum et terram ego impleo.* » Psalm. [XVIII, v. 7] : « *A summo celo egressio eius et occursus eius usque ad summum* [E = COL. 87] *eius* », iuxta quod Poeta ait : « *Iovis omnia plena* »[1].

Quod autem sequitur : « SCIENCIAM HABET VOCIS », sit novus versiculus per se, et sic sit sensus, quod Spiritus Domini replet omnia, et iterum, quod Spiritus Domini habet scienciam vocis. Et isti punctacioni et exposicioni multum concordat illud, quod sequitur inmediate : « *propter hoc, qui loquitur iniqua, non potest latere, nec preteriet illum.* » [Sap. I, v. 8], Glossa[2] : « *Spiritum* », deo utpote habente scienciam vocis, et illud, quod precedit inmediate : « *linguc*

4 dupliciter || simpliciter *E*. — 6 omnem acceptionem || communem accep. *C*. — 6 omnem punct. || omnium (?) et punct. *C*. — 8 terrarum *add C* et hoc quod continet omnia. — 15 sic *om C*. — 17 punctacioni et *om E* et. — 18 illud || id *C* . — 19 preteriet || pretereat *C* ; *E* portait aussi primitivement cette leçon. — 19 « illum », glossa « spiritum », deo utpote || illum, illum, scilicet spiritum Domini, utpote *C*.

la *Sagesse*, qu'il commente : « Spiritus sanctus aufert a cogitatione que sunt sine intellectu. »

On pourrait ainsi légitimer cette doctrine d'Eckhart : Bonum divinum est plenitudo essendi. Hoc bonum autem est objectum amoris, qui « personaliter dicitur de Spiritu Sancto ». Cf. *Summa Theol.*, 1ª P. q. XXXVII, a. 1.

1. VIRGILE, Eglogue III, v. 60.

Voir sur ce texte de Virgile, ALBERT LE GRAND, *Comm. De causis*, lib. I, t. IV, cap. v ; éd. BORGNET, t. X, p. 419 ; *Summa de Creaturis*, II P., q. V, a. 2 ; t. XXXV, p. 68. — G. THÉRY, *David de Dinant, Étude sur son panthéisme matérialiste* [Collection « *Bibliothèque Thomiste* » t. VI] Le Saulchoir-Kain, 1925. p. 140, note ; p. 145, n. 2. — Ce texte de Virgile a été propagé au moyen âge par S. AUGUSTIN, *De civitate Dei*, lib. IV, cap IX-X ; *P. L.*, t XLI, col. 119.

2. *Glossa ordinaria ; P. L.*, t. CXIII, col. 1167.

eius auditor » [Sap. I, v. 6], spiritus scilicet, de quo premiserat : « *Spiritus sanctus discipline*, etc. » [Sap. I, v. 5].

Secundo modo distinguitur sic littera et punctatur : SPIRITUS DOMINI REPLEVIT ORBEM TERRARUM », et sequitur in novo versiculo : « ET HOC QUOD CONTINET OMNIA, SCIENCIAM HABET VOCIS », id est habet intellectum, secundum illud Psalm. [CXXXV, v. 5] : « *Qui fecit celos in intellectu* », secundum unam exposicionem, quam notavi super illo verbo Psalmi. Celos enim animatos, habentes intellectum, probat RABI MOYSES, libro II°, cap. V [1], per illud, quod scriptum est [Psalm. XVIII, v. 1] : « *Celi enarrant gloriam Dei* ». Unde ibidem sequitur : « *non sunt loquele, neque sermones, quorum non audiuntur voces eorum.* » [Psalm. XVIII, v. 1]. Et hoc est, quod hic dicitur : « SCIENCIAM HABET VOCIS. »

Glossa [2] tamen li « QUOD CONTINET OMNIA », tripliciter exponit :

Primo, de Spiritu Sancto qui continet et gubernat omnia suaviter, et hic quidem spiritus sanctus habet scienciam vocis dupliciter : primo scienciam vocis, id est intelligenciam scripturarum ; secundo, quia spiritus sanctus habet eandem scienciam cum filio, qui vox est et verbum ; et hoc est quod dicitur : « SCIENCIAM HABET [C=FOL. 60r-1] VOCIS », id est verbi.

Secundo li « CONTINET OMNIA », est homo ; nam secundum GREGORIUM [3], « *Omnis creatura est quodammodo homo* », et

1 scilicet || sanctus *C*. — 4 terrarum *om E*. — 6 intellectum || intencionem *E*. — 7 in *om E*. — 10 V || VI *C E*. — 12 neque sermones... eorum *om E*. — 15 tamen *add C* quod.

1. Voir S. MUNK, *Le guide des Égarés*, t. II, p. 62. — A. WEISS, *Mose Ben Maimon. Führer der Unschlüssigen*, t. II, p. 50.

2. *Glossa ordinaria ; P. L.*, t. CXIII, col. 1167-1168. : « *Et hoc quod continet omnia.* Id est Spiritus, quia omnia gubernat, et regit. Vel qui attingit a fine usque ad finem, *scientiam habet vocis*, id est, intelligentiam scripturarum praestat hominibus. Vel, *quod continet omnia*, id est, homo qui convenientiam habet cum omni creatura. *Scientiam habet vocis*, id est, diversarum linguarum spiritu sancto, qui dedit apostolis loqui diversis linguis magnalia Dei. Vel *quod continet omnia*, id est spiritus sanctus, qui omnia replet sua essentia, *scientiam habet vocis*, id est Verbi Dei, id est ejusdem est scientiae cum Verbo. Vel, *hoc quod continet omnia*, id est Ecclesiam, in qua *alii datur sermo scientiae*, etc. [Rab.]. » — Voir R. MAUR, *Comm. sapientiae*, lib. I, cap. II ; *P. L.*, t. CIX, col. 675.

3. Cette doctrine sur l'homme microcosme, semble être arrivée aux XIII-XIV° siècles, par trois sources différentes :

A) Par la glose ordinaire, de Walafrid STRABON : « homo qui convenientem habet cum omni creatura. » ; *P. L.*, t. CXIII, col. 1167. — Voir aussi *Ibid.*, t. CXIV, col. 472.

hic habet scienciam vocis, quia loquebantur variis linguis Apostoli. Act. [II, v. 4.]

Tercio modo li « CONTINET OMNIA SCIENCIAM, HABET VOCIS », est ipsa ecclesia [1] Corinth. XII [v. 10] : « *alii genera linguarum* », etc.

§ 5

DEUS NON FECIT MORTEM, NEC LETATUR IN PERDICIONE VIVORUM [v. 13]

Ubi habes plura de natura mali, et quod malum non habet causam, specialiter autem non habet Deum, causam; quin inmo hoc ipso et hoc solo malum est omne quod malum est, quia non habet Deum causam.

4 est *om E* — 5 linguarum || lingue *E*. — 9 et *om E*. — 11 Deum, causam || Deum, creatum (?) *E*. — 11 solo malum || solo manifestum *C*.

B) Directement, par le texte de S. GRÉGOIRE, *Homeliae in Evangel.*, lib. II, Hom. XXIX ; *P. L.*, t. LXXVI, col. 1214, nº 2 : « Sed omnis creaturae nomine signatur homo... Omnis autem creaturae aliquid habet homo. Habet namque commune esse cum lapidibus, vivere cum arboribus, sentire cum animalibus, intelligere cum angelis. Si ergo commune habet aliquid cum omni creatura homo, juxta aliquid omnis creatura est homo. » Cette doctrine prend son point de départ dans le texte de saint Marc, XVI, 15 : « Euntes in mundum universum, praedicate evangelium omni creaturae. » — Voir S. THOMAS, *Comm. Sentent.*, lib. II, Dist. I, q.II, a. 3, ad 2um.

C) On l'appuie aussi sur ce texte d'ARISTOTE, *Physic.*, lib. VIII, cap. II, 252 b, 26 : « εἰ γὰρ ἐν μικρῷ κοσμῷ γίνεται, καὶ ἐν μεγάλῳ = si namque in parvo mundo fit, et in magno. » Et S. THOMAS commente ; *Phys.* lib. VIII, lect. IV : « Et si hoc potest esse in animali, nihil prohibere videtur quin idem accidat in universo : habet enim animal, et maxime homo, similitudinem quandam cum mundo : unde dicitur a quibusdam, quod homo sit parvus mundus. » — Dans la *Summa Theol.*, I P., q. XCI, a. 1, S. THOMAS écrit encore : « Et propter hoc homo dicitur *minor mundus*, quia omnes creaturae mundi quodam modo inveniuntur in eo. » Et les savants éditeurs de la Léonine renvoient à juste titre au *Commentaire des Physiques*, *loc. cit.* Voir aussi sur cette idée, *Summa Theol.*, q. XCVI, a. 2 ; Ia-IIae, q. II, a. 8; q. XVII, a. 8, ad 2um. Dans tous ces derniers textes, le nom de saint Grégoire est omis ; mais on a bloqué sa doctrine avec le texte d'Aristote, qu'elle sert à commenter. — Voir aussi *De veritate*, q. XXVII, a. 3, 23e obj. — S. JEAN DAMASCÈNE s'exprime ainsi : « Συνάπτεται διὰ τοῦ λογικοῦ ταῖς ἀσωμάτοις καὶ νοεραῖς φύσεσι, λογιζόμενος, καὶ νοῶν, καὶ κρίνων ἕκαστα, καὶ τὰς ἀρετὰς μεταδιώκων, καὶ τῶν ἀρετῶν τὸν κολοφῶνα τὴν εὐσέβειαν ἀσπαζόμενος · διὸ καὶ μικρὸς κόσμος ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος = Postremo per rationem, incorporeis naturis et rationalibus copulatur, ratiocinando videlicet, atque intelligendo, denique singulis judicando, et virtutes, adeoque pietatem, quae omnium virtutum fastigium est, consectando : quo fit ut homo mundus minor appelletur. » *De fide orthodoxa*, lib. II, cap. XII ; *P. G.*, t. XCIV, col. 927-928.

« Deus non fecit mortem, nec letatur in perdicione vivorum. »

Solet distingui de malo culpe et de malo pene [1] et disputari, quod istorum et quomodo sit a Deo [2]. Iterum eciam quod istorum plus sit malum [3]. Sed quantum ad propositum, sciendum :

Primo, quod sicut sancti et phylosophi concorditer dicunt, et sic se habet veritas, malum nichil est, nisi privacio [4], sive casus ab esse et defectus, absencia [5], sive carencia esse. Ex quo patet primo [E = col. 88], quod hoc est plus malum, quod plus boni privat ; et hoc est in rebus peius, in quo deficit maius bonum vel plura sive plura esse, quodcunque sit illud, sive pena, sive culpa, sive aliud [6]. Universaliter enim hoc est peius illo, in quo deficit nobilius esse, vel plures modi essendi. Secundo apparet quod malum non habet causam [7]. Causa enim effectum respicit, et omnis effectus

9 et *om E.* — 10 hoc est plus || est plus hoc *C.* — 11 quod || quam *C.* — 12 sive plura || vel plura *C.* — 13 sive aliud || sive hec pena, sive alia pena, sive hec culpa, sive alia *C.* — 15 modi || modus *C.*

1. S. Thomas, *Summa Theol.*, I P., q. XLVIII, a. 5 : « Utrum malum sufficienter dividatur per pœnam et culpam. » ; *De malo*, q. I, a. 4 : « Utrum malum convenienter dividatur per pœnam et culpam. »

2. Id., I P., q. XLIX, a. 2 : « Utrum summum bonum, quod est Deus, sit causa mali ». S. Thomas répond : « Ad ordinem autem universi pertinet etiam ordo justitiae, qui requirit ut peccatoribus pœna inferatur. Et secundum hoc, Deus est auctor mali, quod est pœna, non autem mali, quod est culpa. ». — *De malo*, q. I, a. 3, etc., etc.

3. Id., I P. q. XLVIII, a. 6 : « Utrum habeat plus de ratione mali pœna quam culpa. ». — *De malo*, q. I, a. 5 : « Utrum plus habeat de ratione mali pœna quam culpa. ». — *Comm. Sent.*, lib. II, Dist. XXXVII, q. III, a. 2.

4. C'est la doctrine classique sur le mal. Voir S. Thomas, *Summa Theol.*, I P., q. XIV, a. 10 ; q. XLVIII, a. 3 ; *De malo*, q. I, a. 1, etc., etc.

5. Ces formules viennent des *Noms Divins*, du Pseudo-Denys, ch. IV : « Malum est sicut defectus », dit la version de Sarrazin, *Opera Dionysii Cart.*, Tournai 1902, t. XVI, p. 372, l. 28 ; « igitur privatio est malum, et defectus... » *ibid*, p. 374, l. 10. — Voir la version de Scot, *P. L.*, t. CXXII : « Sed ut defectus », col. 1143 B ; « privatio igitur est malum, et defectus », col. 1145 B ; « et sic omnino malum, ut saepe diximus, infirmitas et impossibilitas, et defectus est », col. 1146 B. — S. Thomas *De malo*, q. XVI, a. 2. — Dans la *Summa Theol.*, I P., q. XLVIII, a., 1. S. Thomas dit aussi :« Relinquitur ergo quod nomine mali significetur quaedam absentia boni. » — « Malum est casus a natura. » *De malo*, q. I, a. 1, ad 10^{um}.

6. Voir S. Thomas, *De malo*, q. I, a. 1, ad 13^{um} : « ... dicitur aliquid magis vel minus malum, secundum quod magis vel minus privatur de bono... »

7. Voir S. Thomas, *Summa Theol.*, I P. q. XLI, a. 1 ; I^{a}-II^{ae}, q. LXXV, a. 1 ;

habet causam. Malum autem non est effectus, set defectus, negacio effectus. Hoc enim nomen ipsum : defectus, indicat. Querere ergo causam mali, est querere causam eius quod causam non habet, cum non sit effectus ; quin ymo hoc ipso et hoc solo malum est, quod non est effectus, nec habet causam ; quod si causam haberet, iam esset effectus, et non defectus. Qui ergo querit causam mali, querit causam non entis. Ex hiis breviter expositis, patet quod dicitur : « DEUS NON FECIT MORTEM », etc.

Rursus eciam specialiter de Deo est inpossibile, quod sit causa mali [1] et mortem fecerit, sive quanlibet privacionem, eo quod ipse sit et ipse solus sit causa propria et inmediata ipsius esse. Malum autem non habet esse, set deficit ab esse.

Preterea, cum esse sit effectus Dei proprie [2], ei cuius causa est Deus, influit et communicat esse. Esse autem inpossibile est quod sit malum quodcunque aut qualecunque. Bonum enim et ens convertuntur [3]. Quapropter dicere quod aliquid sit malum et sit factum a Deo, est dicere quod esse non sit esse et malum non sit malum. De hiis notavi diffusius in tractatu *De malo*.

Rursus notandum quod mors non est, nec est ens, set

---

1 est *om E.* — 3 ergo *om C.* — 8 entis *add E* et li. — 8 expositis ‖ in proposito *C* ; ex proposito *E.* — 10 eciam=et *C.* — 16 aut qualecunque *om E.* — 19 notavi *om E.*

De malo, q. I, a. 3. *Sent.*, lib. II, Dist. XXXIV, q. I, a. 3 et ad 5^{um} ; *De veritate*, q. XXVIII, a. 2. C'est la doctrine dionysienne, exprimée plusieurs fois au ch. IV du *De divinis nominibus* : « Si malum incasuali... » (Version de SCOT ÉRIGÈNE ; *P. L.* t. CXXII, col. 1144 D, 1). JEAN SARRAZIN s'exprime plus clairement: «sed malum est sine causa. » *Opera Dionysii Carth.*, Tournai, 1902, t. XVI, p. 373, l. 34.

1. Voir S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. XLIX, a. 2 : « Utrum summum bonum, quod est Deus, sit causa mali. » Saint Thomas y cite le texte de la *Sagesse*, commenté ici par Eckhart, et qu'il allègue encore II^{a}-II^{ae}, q. XIX, a. 1, ad 3^{um} ; q. CLXIV, a. 1 ad 5^{um} ; *De potentia*, q. I, a. 6, ad 11^{um}. — Voir aussi S. AUGUSTIN, *De diversis questionibus LXXXIII* ; *P. L.*, t. XL, col. 16, n° XXI : « Omne autem quod deficit, ab eo quod est esse deficit, et tendit in non esse. Esse autem et in nullo deficere bonum est, et malum est deficere. At ille ad quem non esse non pertinet non est causa deficiendi, id est, tendendi ad non esse ; quia, ut ita dicam, essendi causa est. Boni igitur tantum modo causa est : et propterea ipse summum bonum est. Quocirca mali auctor non est, qui omnium quae sunt auctor est, quia in quantum sunt, in tantum bona sunt. »

2. S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. XLV, a. 5 : Utrum solius Dei sit creare » ; q. LXV, a. 3 : « Utrum creatura corporalis sit producta a Deo, mediantibus angelis. »

3. C'est encore là une doctrine classique. Voir S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. V, a. 1 ; q. XI, a. 1 ; q. XVI, a. 3 ; q. XVII, a. 4, ad 2^{um}, etc, etc.

privacio esse alicuius [1], et ut sic nichil est. Igitur mortem facere est facere nichil, et per consequens nichil facere sive non facere. Nomina enim et verba transposita idem significant. Ergo mortem facere est mortem non facere. Et hoc est quod dicitur : « DEUS NON FECIT MORTEM. »

Preterea, qui facit, facturam sive factum aliquod facit ; mors autem non est factum, sive facta, set est defecta, id est, non facta ; est enim defectus, non effectus. Sic ergo Deus mortem non fecit, ut hic dicitur, tum quia mors non est, tum quia non est ens, tum eciam, quia non est facta, tum eciam quia ipsam facere, est ipsam non facere. Et hec est via AUGUSTINI, XI *Confess.* [2], qua respondet querenti quod faciebat [E = COL. 89] Deus antequam faceret celum et terram.

NEC LETATUR IN PERDITIONE VIVORUM [C = FOL. 60r-2]. Notandum quod artifex in opere suo naturaliter letatur. Diligunt enim homines opera sua, sicut patres filios, ut ait PHYLOSOPHUS [3]. Propter quod in Psalmo [CXXXVII, v. 8] dicitur : « *Opera manuum tuarum ne despicias.* » Unde si Deus mortem fecisset, consequenter letaretur in perdicione vivorum. Propter quod, cum dixisset : « DEUS MORTEM NON FECIT », subiecit : « NEC LETATUR IN PERDICIONE VIVORUM. »

---

5 mortem *add C* etc. — 8 enim *om E.* — 9 ut || nec *C.* — 10 tum eciam, quia ipsam *om E* eciam. — 12 respondet querenti || respondentis querentis querenti *C* ; respondens (?) querenti *E.* — 17 ut *om C.*

---

1. S. THOMAS, *Summa Theol.*, Ia-IIae, q. LXXXV, a. 5 ; *De malo*, q. V, a. 4, 5. — Nous reviendrons sur tous ces textes du maître Eckhart, dans une étude spéciale.

2. S. AUGUSTIN, *Confess.* lib. XI, cap. XII : « Quid Deus fecerit ante mundi creationem ? » ; *P. L.*, t. XXXII, col. 815. On ne trouve pas dans saint Augustin, le jeu de dialectique que nous lisons chez Eckhart. Voici ce que dit saint Augustin : « Ecce respondeo dicenti, quid faciebat Deus antequam faceret coelum et terram ; respondeo non illud quod quidam respondisse perhibetur joculariter, eludens quaestionis violentiam : Alta, inquit, scrutantibus gehennas parabat. Aliud est videre, aliud ridere ; haec non respondeo. Libentius enim responderim, Nescio, quod nescio ; quam illud unde irridetur qui alta interrogavit, et laudatur qui falsa respondit. Sed dico te, Deus noster, omnis creaturae creatorem. Et si coeli et terrae nomine omnis creatura intelligitur : audenter dico, antequam faceret Deus coelum et terram, non faciebat aliquid : si enim faciebat, quid nisi creaturam faciebat ? Et utinam sic sciam, quidquid utiliter scire cupio, quemadmodum scio quod nulla fiebat creatura, antequam fieret ulla creatura. » — Voir aussi, *ibidem*, cap. XXX, col. 825 : « Coarguit rursum obtrectantes, quid fecerit Deus ante mundi creationem. »

3. ARISTOTE, *Ethic. Nicom.*, lib. IV, cap. II, 1120 b, 13 : « καὶ πάντες ἀγαπῶσι μᾶλλον τὰ αὑτῶν ἔργα, ὥσπερ οἱ γονεῖς καὶ οἱ ποιηταί = et omnes diligunt magis sua opera, ut parentes et poetae. »

I § 6

CREAVIT ENIM DEUS, UT ESSENT OMNIA [v. 14]

Ubi multa diffuse habes de natura creatoris, creacionis et creaturarum.

« CREAVIT ENIM UT ESSENT OMNIA ». Nota quod verba ista aptissime respondent ei quod inmediate premissum est : « *Deus non fecit mortem, nec letatur in perdicione vivorum.* » [Sap. I, v. 13]. Quod enim Deus non sit causa mortis et universaliter non entis et privacionis, patet ex hoc quia Deus est causa esse, et creavit omnia, ut essent, ad esse, in esse, et propter esse. Et hoc est quod hic dicitur : « CREAVIT ENIM, UT ESSENT OMNIA. »

Hic primo notandum est, quod rerum fieri est quidem a causis secundariis, esse autem rerum omnium, sive naturalium, sive artificialium, ab ipso Deo solo est inmediate, utpote primum et perfectum [1]. « *Dei* », enim, « *perfecta sunt opera.* » Deuter. XXXII [v. 4]. Perfectio omnis et omnium est esse ipsorum. Joh. I [v. 3] : « *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nichil.* » Sensus est secundum unam exposicionem, quod omnia facta sunt sive a natura, sive ab arte, per ipsum sunt, id est, habent esse. Li « sunt » enim, et li « esse », idem significant, licet diversa consignificent, et hoc ipsum est, quod sequitur : « *sine ipso factum est nichil.* » [Joh. I, v. 3]. Omne enim factum, ut prius, sive ab arte, sive a natura, sine Deo, a quo est esse, est nichil. Hoc est ergo quod hic dicitur : « CREAVIT ENIM, UT ESSENT OMNIA ». Creatio enim est collacio esse, post non esse [2].

Secundo notandum est, quod res omnis quantum ad sui « quod quid est », non habet causam efficientem, nec finalem. Argumentum huius, quod metaphysicus considerans ens, inquantum ens, similiter nec mathematicus, quidquam de-

7 letatur... vivorum *om E.* — 13 Hic || ubi *E.* — 17 omnium || omni *E.* — 23 ipsum *om C.* — 25 est nichil || nichil est *C.* — 28 est *om C.* — 31 similiter || sed *C.* — 31 mathematicus || metaphysicus *C.*

1. S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. XLV, a. 5 ; *Contra Gentes*, lib. II, cap. XXI ; *Comm. Sent.*, lib. I, Dist. XXXVII, q. I, a. 1 ; *De potentia*, q. V, a. 1, etc., etc... Eckhart reproduit ici la doctrine courante.

2. S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. XLV, a. 1, ad 3^um.

1 monstrat, docet aut diffinit per has causas. Hinc est quod PHYLOSOPHUS dicit, quod in mathematicis non est bonum, eo quod bonum est, et finis idem [1].

1 aut || ac *C* ; primitivement *E* avait aussi cette leçon. — 2 mathematicis || metaphysicis *C*. — 3 bonum est *om E* est.

1. Pour retrouver les sources très probables de la doctrine exposée ici par Eckhart, et aussi pour en voir les lacunes, il nous faut procéder par ordre :

A) Les mathématiques font abstraction de la cause finale, c'est-à-dire qu'elles ne considèrent pas leur objet sous l'aspect du bien et du mal.

Voir ARISTOTE, *Metaphys.*, lib. II, cap. II, 996 a, 26 : « τὸ δὲ τέλος καὶ τὸ οὗ ἕνεκα πράξεώς τινός ἐστι τέλος, αἱ δὲ πράξεις πᾶσαι μετὰ κινήσεως ὥστ' ἐν τοῖς ἀκινήτοις οὐκ ἂν ἐνδέχοιτο ταύτην εἶναι τὴν ἀρχὴν οὐδ' εἶναί τι αὐτοαγαθόν· διὸ καὶ ἐν τοῖς μαθήμασιν οὐθὲν δείκνυται διὰ ταύτης τῆς αἰτίας = finis autem et cuius causa, actus cuiusdam est finis. Sed actus omnes cum motu : quare in immobilibus non continget hoc esse principium, neque esse aliquid auto agathon, id est per se bonum. Unde et in mathematicis nihil per hanc ostenditur causam. » Et S. THOMAS explique, *Comm. Metaph.*, lib. III, lect. IV : « Ex hoc enim quod finis non potest esse in rebus immobilibus, videtur procedere quod in scientiis mathematicis, quae abstrahunt a materia et motu, nihil probatur per hanc causam, sicut probatur in scientia naturali, quae est de rebus mobilibus, aliquid per rationem boni. Sicut cum assignamus causam quare homo habet manus, quia per eas melius potet exequi conceptiones rationis. In mathematicis autem nulla demonstratio fit hoc modo,quod hoc modo sit quia melius est sic esse, aut deterius si ita non esset. Puta si diceretur quod angulus in semicirculo est rectus, quia melius est quod sic sit quam quod sit acutus vel obtusus. Et quia posset forte aliquis esse alius modus demonstrandi per causam finalem, puta si diceretur, si finis erit, necesse est id quod est ad finem praecedere : ideo subjungit, quod nullus omnino in mathematicis facit mentionem alicujus talium pertinentium ad bonum vel ad causam finalem. » L'enseignement d'Eckhart est donc sur ce point conforme à la doctrine d'Aristote et de saint Thomas. Mais Aristote, et saint Thomas après lui, ajoutent que cette abstraction de la cause finale, c'est-à-dire du bien et du mal, n'empêchent pas qu'il y ait du bien dans les mathématiques : « Mathematica autem non moventur, nec movent, nec habent voluntatem. Unde in eis non consideratur bonum sub nomine boni et finis. Consideratur tamen in eis id quod bonum est, scilicet esse et quod quid est. Unde falsum est quod in mathematicis non sit bonum. » *Comm. Metaphys.*, lib. III, lect. IV, in finem. Et ARISTOTE, *Metaphys.*, XII, cap. III, 1078 a, 33 dit : « οἱ φάσκοντες οὐθὲν λέγειν τὰς μαθηματικὰς ἐπιστήμας περὶ καλοῦ ἢ ἀγαθοῦ ψεύδονται = qui dicunt mathematicas scientias nihil de bono vel pulchre dicere falsum dicunt. »

B) Les sciences mathématiques ne démontrent pas, par la cause efficiente. C'est encore la doctrine exposée par S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. XLIV, a. 1, ad 3^um^ : « Mathematica accipiuntur ut abstracta secundum rationem, cum tamen non sint abstracta secundum esse. Unicuique autem competit habere causam agentem, secundum quod habent esse. Licet igitur ea quae sunt mathematica habeant causam agentem, non tamen secundum habitudinem quam habent ad causam agentem, cadunt sub consideratione mathematici. Et ideo in scientiis mathematicis non demonstratur aliquid per causam agentem. » — Voir aussi *Comm. Metaphys.*, lib. III, lect. IV ; *Comm. de Trinitate Boethii*, q. V, a. 4 ad 7^um^ : « Mathematicus autem considerat res abstractas in consideratione tantum; et ideo illae res prout cadunt in consideratione mathematici, non possunt esse principium et finis motus ;

Rursus argumentum huius est quod efficiens et finis dicuntur et sunt cause extrinsece [1]. Adhuc autem tercio [E = COL. 90] in argumentum huius, AVICENNA dicit quod « *res, illud quod est, non habet ex alio* [2] ». Quod enim homo sit, aut animal sit, habet ab alio ; quod autem homo sit animal, corpus et substancia, a nullo prorsus habet, nisi a se ipso : aut enim non est homo, aut est animal, si est homo. Unde quocunque extra substracto eciam per intellectum, hec est vera : homo est animal, quia secundum loycos, tales predicaciones, in quibus esse est secundum adiacens predicatum, non

1 quod effacé dans *E*. — 4 ex *om C*. — 4 enim homo sit *om C* sit. — 5 animal, corpus et substancia || animal aut corpus aut substancia *C*. — 7 animal *add C* quocunque extra substracto eciam per intellectum. — 10 esse est || est esse *C*. —

et ideo mathematicus non demonstrat per causam efficientem et finalem. » Et dans les *Seconds Analytiques*, lib. I, cap. II, lect. IV, s. Thomas conclut, pour ainsi dire, par ces mots : « ...sicut accidit in mathematicis, in quibus propter abstractionem a materia, non fiunt demonstrationes nisi ex principiis formalibus. » Voir aussi sur les mathématiques et la cause matérielle, *Seconds Analytiques*, lib. II, lect. IX. Eckhart, par conséquent, est ici en conformité doctrinale avec saint Thomas.

C) Eckhart applique ce qui est enseigné au sujet des mathématiques, à la métaphysique. Cette conclusion est inexacte, ou aurait besoin d'explication. On pourra sans doute l'interpréter en ce sens : la métaphysique ne considère que l'existence de la chose, la chose elle-même, ses principes constitutifs. Or, les principes constitutifs d'un être, considérés en eux-mêmes, se réfèrent à la cause formelle et matérielle, puisque la cause finale et efficiente, comme Eckhart d'ailleurs va nous le dire, sont des causes extrinsèques. Par conséquent le métaphysicien, d'une certaine façon, fait abstraction de ces deux dernières causes. S. THOMAS écrit : « Logicus enim considerat modum praedicandi, et non existentiam rei. Unde quidquid respondetur ad quid est ; sive illud sit intrinsecum, ut materia et forma ; sive et extrinsecum, ut agens vel finis. Sed philosophus qui existentiam querit rerum finem vel agentem, cum sint extrinseca, non comprehendit sub quod quid erat esse. » *Comm. Metaphys.*, lib. VII, lect. XVII. Voir aussi, *ibid.*, lib. III, lect. IV.

1. Voir par exemple, S. THOMAS, *Comm. Metaphys.*, lib. VII, lect. XVII ; *Summa Theol.*, Ia-IIae, q. I, a. 3, 3e obj. ; Ia-IIae, q. XVIII, a. 4, ad 3 um.

2. AVICENNA, *Metaphys.*, tract. V, cap. 1 ; éd. Venise, 1508, fol. 86-87. — Nous avons là un des points de doctrine attaqué par les censeurs de Cologne, en 1326 : « Item, in omni creato aliud est esse, et ab alio, aliud essentia et non alio. » Voir P. THÉRY, *Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart contenues dans le manuscrit 33 b de la bibliothèque de Soest*, dans *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. I, p. 176, nº 11. La réponse d'Eckhart concorde avec ce qu'il enseigne ici : « In omni creato, aliud est esse ab alio, aliud essentia et non ab alio. Dicendum quod hoc verum est ; et est verbum Avicenne et Alberti in *De causis*. Et ratio et necessitas veritatis est, tum quia cum dico : homo est animal, non predico esse. Si enim « est », non est praedicatum, sed est tertium adjacens, copula predicati, non dicens existentiam, sed solam inherentiam predicati, quod est animal, cum subjecto, quod est homo, tum etiam quod homo sit, causam habet, ab alio est, a deo scilicet, primo esse. Quod autem homo sit animal, a nullo est, nam quocunque alio nolente aut non faciente, hec est vera : homo est animal, etiam homine non existente. » *Ibid.*, p. 195, nº 11. Voir note suivante.

predicat rei existenciam, set terminorum inherenciam. Unde nullo homine existente, hec non est minus vera : homo est animal. Secus autem est de rerum existencia, sive de ipso esse rerum[1]. Hoc enim respicit causam extra, ut sic. Et hoc est quod hic dicitur : « CREAVIT, UT ESSENT OMNIA. »

2 hec non est || est hoc non *C*.

1. Pour comprendre le raisonnement d'Eckhart, il faut s'en rappeler les *praesupposita.*

A) Différence entre la logique et la métaphysique. Eckhart la suppose ici, comme dans l'argument qu'il a donné précédemment. Le métaphysicien considère l'existence même de la chose, tandis que le logicien fait abstraction de cette existence, pour ne considérer que la convenance ou non convenance du prédicat au sujet. Voir page précédente, note C.

B) Que faut-il entendre par *secundum adjacens* et *tertium adjacens* ?

Ce terme *tertium adjacens* vient d'ARISTOTE, *Perihermenias*, lib. II, cap. x, 19 b, 18 : « Ὅταν δὲ τὸ ἔστι τρίτον προσκατηγορῆται = quandoque autem est tertium adjacens predicatur. »

Le verbe *est*, est dit *secundum adjacens*, quand il modifie directement le sujet, et qu'il en indique l'existence réelle. Par exemple : Socrate est. Dans cette proposition on a l'intention d'affirmer l'existence effective de Socrate. La proposition est composée de deux termes ; le verbe *est* est *secundum adjacens*. Voici un autre exemple, celui que nous donne Eckhart : homo est animal. Quand nous disons que l'homme est un animal, nous ne voulons pas affirmer qu'il existe réellement des hommes. Nous affirmons seulement la convenance du prédicat au sujet. Nous ne sommes plus dans le domaine de l'existence réelle, mais dans le domaine de la pure définition. Le verbe, dans ce cas, est dit *tertium adjacens* ; il s'ajoute au principal prédicat, non pas qu'il soit un nouvel attribut, mais parce que l'énumération se compose alors de trois parties.

Voir S. THOMAS, *Comm. Perihermenias*, lib. II, cap. x, lect. II : « ... primo quidem, quid est hoc quod dicit : *est tertium adjacens predicatur*. Ad cujus evidentiam considerandum est quod hoc verbum *est* quandoque in enunciatione praedicatur secundum se ; ut cum dicitur, *Socrates est* : per quod nihil aliud intendimus significare, quam quod Socrates sit in rerum natura. Quandoque vero praedicatur *per se*, quasi principale praedicatum, sed quasi conjunctum principali praedicato ad connectendum ipsum subjecto : sicut cum dicitur, *Socrates est albus*, non est intentio loquentis ut asserat Socratem esse in rerum natura, sed ut attribuat ei albedinem mediante hoc verbo, *est* ; et ideo in talibus, *est*, praedicatur ut adjacens principali praedicato. Et dicitur esse tertium, non quia sit tertium praedicatum, sed quia est tertia dictio posita in enunciatione, quae simul cum nomine praedicato facit unum praedicatum, ut sic enunciatio dividatur in duas partes, et non in tres. »

Ceci posé, le raisonnement d'Eckhart est clair. Que l'homme soit, dit-il, ou que l'animal soit, cela ne dépend ni de l'homme, ni de l'animal qui n'ont pas en eux-mêmes leur raison d'être. Leur existence ne s'explique que par l'efficience d'un être qui est cause par soi. Mais que l'homme, qui est par un autre — soit animal, corps, substance, cela d'une certaine façon, ne dépend plus d'un autre. Si l'homme existe, il sera *nécessairement* animal, corps et substance. En d'autres termes, il n'est pas nécessaire que l'homme soit, mais s'il existe, il est nécessaire qu'il soit animal, corps et substance. Dans le premier cas, nous parlons de l'existence réelle actuelle ; dans le second cas, nous parlons de l'attribution réelle d'un prédicat à un sujet : qu'on supprime tout homme existant, il n'en reste pas moins que cette proposition : l'homme est un animal, est vraie. — Dans son *Commentaire sur l'Exode*, Eckhart

Rursus tercio notandum, quod res in sua causa essenciali sive originali non habet esse, similiter nec in arte sua, nec in intellectu. Domus enim in mente, domus non est, calor in sole, calor non est. Esse autem domus vel esse caloris formale accipit, in quantum extra producitur et educitur a causa et per causam efficientem. Omnia autem sunt in Deo, tanquam in causa prima, intellectualiter, et in mente artificis. Igitur non habent esse suum aliquod formale, nisi causaliter educantur et producantur extra, ut sint[1]. Et

1 tercio *om E.* — 1 quod res in sua causa essenciali sive originali non habet esse, similiter nec in arte sua, nec in intellectu ‖ quod res in arte sua nec in intellectu, in sua causa essenciali sive originale, non habet esse *C.* — 4 sole *add C* motu sive lumine ; dans *E*, la transcription primitive paraît être : in occasum lumine; cette transcription a été exponctuée et corrigée, semble-t-il, en : noctis lumine.

écrit : « Secundo notandum, quod li « sum » est predicatum propositionis cum ait : « Ego sum », et est secundum adjacens, quod, quociens fit, purum esse et nudum esse significat in subjecto et de subjecto, et ipsum esse subjectum, idest essentiam subjici, idem scilicet essentiam et esse... » DENIFLE, *Archiv.*, II, p 559, 31. Dans ce cas, en effet, nous sommes en métaphysique, et il s'agit de l'existence réelle d'un être. Mais ici dans son *Commentaire sur la Sagesse*, Eckhart parle en logicien. Son expression : « in quibus esse est secundum adjacens... non predicant rei existentiam » peut prêter à confusion, et paraît en contradiction avec son texte de l'*Exode*. Mais cette confusion s'atténue, si on prend le texte dans sa totalité : in quibus esse est secundum adjacens predicatum. Par exemple : homo peccat = homo est peccans Le prédicat est : est peccans = peccat. Dans ce cas, la copule *est* peut être dite *secundum adjacens* ; elle est contenue implicitement dans le verbe *peccat*. Mais alors elle ne désigne plus l'existence réelle d'un être, mais la convenance du prédicat au sujet. Cette éxégèse est nécessaire pour comprendre le présent texte de maître Eckhart, et pour résoudre la difficulté qu'offre le texte de l'*Exode*.

Voir ALBERT LE GRAND, *Comm. Periherm.*, tr. I, cap. I ; éd. BORGNET, t. I, p. 373-376 ; dans le *De intellectu et intelligibili*, lib. I, tr. II, cap. III ; éd. BORGNET, t. IX, p. 494 b., il écrit encore : « Adhuc autem cum sit de aptitudine essentiae, quae est ante materiam et compositum, patet quod nullo existente homine particulari adhuc est vera : homo est animal et hujusmodi aliae locutiones. » Siger de Brabant intitule une de ses questions : « Quaestio utrum haec sit vera : homo est animal, nullo homine existente. » P. MANDONNET, *Siger de Brabant*, Collection « *Les Philosophes belges* », t. VIII, p. 65. Toutes ces discussions rentrent dans le débat de la distinction réelle de l'essence et de l'existence. Le philosophe averroïste « se demande si le constitutif d'une essence : *homo est animal*, est possible sans que l'existence existe réellement. » P. MANDONNET, *Les premières disputes sur la distinction réelle entre l'essence et l'existence* (1276-1287), dans *Revue Thomiste*, 1910, p. 751.

1. La doctrine enseignée ici par Eckhart, peut se résumer en trois points :

A) Tant qu'une chose reste dans sa cause, elle n'a pas d'être, entendons d'être réel actuel. Tant qu'une maison n'existe qu'à l'état de conception, de plan, dans l'esprit de l'architecte, elle n'existe point comme maison ; elle existe seulement comme plan. Autre chose est l'existence de l'*exemplar*, autre chose l'existence de la réalité elle-même. Voir S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. XV, a. 1 ; *De veritate*, q. III, a. 1.

hoc est, quod hic dicitur : « CREAVIT DEUS, UT ESSENT OMNIA. »

Adhuc quarto : creaturarum raciones non sunt creature, set nec creabiles, ut sic. Sunt enim ante rem et post rem, causa tamen originalis ipsarum rerum. Propter quod per ipsas, res mutabiles cognoscuntur, ut per causas, et sciencia inmutabili, sicut patet in sciencia naturalium. [C = FOL. 60 v-1]. Res autem ipsa, quantum ad esse formale, mutabile est, creabile et creatum. Et hoc est quarto quod hic dicitur : « CREAVIT DEUS, UT ESSENT OMNIA. » Res enim in ipso sunt rerum raciones. Ioh. I [v. 1] : « *In principio erat verbum* », sive logos, quod est racio ; et AUGUSTINUS [1] dicit, quod « *est ars plena racionum omnium* » [2].

3 creaturarum || rerum creatarum *C.* — 9 quarto *om E.* — 12 quod est racio *om E.* — 13 ars *om E.*

B) Toute réalité reçoit son être réel, actuel, par le passage de la puissance à l'acte, sous l'influx de la cause efficiente. C'est la doctrine classique.

C) Eckhart en conclut : les êtres existent *intellectualiter* en Dieu, à l'état d'exemplaires, et d'idées. Pour exister *formaliter*, ils doivent être posés dans l'existence, en dehors de l'être divin. C'est ce que fait l'acte créateur. Voir S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. XV, a. 1.

1. S. AUGUSTIN, *De Trinitate*, lib. II, cap. X ; *P. L.*, t. XLII, col. 931.

2. Le raisonnement de maître Eckhart, se développe ainsi :

I. — En Dieu, sont les *rationes*, de toutes choses ; et c'est à l'état d'exemplaires que les êtres existent en Dieu. Voir page précédente, n. 1. Voir S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. XV, a. 1, 2 ; q. CXV, a. 3.

Eckhart emploie ici le terme *raciones*. S. THOMAS distingue très clairement *racio*, et *exemplar* : « ... et secundum quod est principium factionis rerum, *exemplar* dici potest ; et ad practicam cognitionem pertinet. Secundum autem quod principium cognoscitivum est, proprie dicitur *ratio* ; et potest etiam ad scientiam speculativam pertinere. » *Summa Theol.*, I P., q. XV, a. 3.

II. — Ces raisons ou idées des choses, existant dans l'intelligence divine, ne sont point des créatures. Eckhart ne dit pas pourquoi, dans le texte que nous expliquons. Mais la raison de cette affirmation, s'impose : c'est parce que ces idées ne sont point distinctes de l'essence divine : « Ad 3um dicendum quod Deus secundum essentiam suam est similitudo omnium rerum. Unde idea in Deo nihil est aliud quam Dei essentia. » S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. XV, a. 1, et ce dernier précise: «Idea non nominat divinam essentiam inquantum est essentia, sed in quantum est similitudo vel ratio hujus vel illius rei. » *Ibid.*, q. XV, a. 2, ad 1um. — Voir aussi, q. XLIV, a. 3 ; IIa-IIae, q. CLXXIII, a. 1 ; *Comm. Sent.*, lib. I, Dist. XIX, q. V, a. 3, ad 2um ; *De veritate*, q. III, a. 1, ad 1um.

III. — Ces raisons ou idées des choses, existant dans l'intelligence divine, ne peuvent être créées — non sunt creabiles. A première vue, cette affirmation paraît étrange. Elle n'est cependant dans l'esprit d'Eckhart, qu'un corollaire de l'affirmation précédente. Si en Dieu, les idées s'identifent avec l'essence— ce qu'il faut nécessairement admettre, pour conserver la simplicité absolue de l'essence divine— il faut en conclure que ces idées ne sont pas créables, en tant que telles : non sunt creabiles, ut sic. Ces formules rentrent bien dans le style de maître Eckhart. Ce

Preterea [1] quinto, sciendum, quod omne agens agit sibi simile. Deus autem se toto est esse, et operatur in creaturis per ipsum esse et sub racione esse. Propter quod indivisa sunt opera trinitatis [2], in creaturis quidem, quia trium personarum est unum esse ; secus in increatis, ubi Pater generat, non Filius, Spiritus Sanctus spiratur et non spirat nocio-

dernier s'exprime toujours d'une façon très formelle et syllogistique, au risque de s'écarter du langage commun et dans des formules qui nous semblent paradoxales. — S. THOMAS dit : « ideae existentes in mente divina non sunt generatae, nec sunt generantes... » *De veritate*, q. III, a. 1, ad 5 um. — Eckhart veut-il repousser ici la doctrine platonicienne des idées ? Son texte pourrait s'interpréter, d'après cette préoccupation ; nous n'osons l'affirmer. Mais, c'est certainement cette préoccupation qui dominait dans l'esprit de S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. XV, a. 1. ad 1 um ; q. XLIV, a. 3, ad 2um, 3um, 4um ; *Comm. Sent.*, lib.I,Dist.XXXVI, q. II, a. 1 ; *De veritate*, q. III, a. 1. — Nous comprenons désormais ce texte d'Eckhart: « raciones... sunt ante rem et post rem. » Les idées participent à l'éternité de l'essence divine, puisqu'elles n'en sont point distinctes.

IV. — Propter quod per ipsas [raciones], res mutabiles cognoscuntur, ut per causas. Nous avons là, deux points de doctrine :

A) «Propter quod per ipsas [raciones] res mutabiles cognoscuntur.» L'idée a deux fonctions : fonction d'exemplaire ; fonction de principe de connaissance. C'est à l'idée qu'il se fait de l'objet à réaliser, que se réfère l'artisan quand il réalise cet objet ; et c'est à l'idée qu'il faut se référer pour connaître pleinement la réalité exécutée : « Forma autem alicujus rei praeter ipsam existens, ad duo esse potest : vel ut sit exemplar ejus cujus dicitur forma, vel ut sit principium cognitionis ipsius secundum quod formae cognoscibilium dicuntur esse in cognoscenti. » S. THOMAS *Summa Theol.*, I P., q. XV, a. 1. Voir aussi *Comm. Sent.*, lib. I, Dist. XXXVI, q. II, a. 1 ; *Comm. Metaphys.*, lib. VII, lect. 6.

B) « ut per causas. » On connaît les réalités par leurs causes. Eckhart affirme donc ici implicitement que les idées divines sont causes des réalités : « sunt creativae et productivae rerum. » S. THOMAS, *De veritate*, q. III, a. 1.

1. Le raisonnement d'Eckhart est celui-ci : on agit selon ce qu'on est. Or Dieu est être. C'est donc par son être et en tant qu'être qu'il agit ; et c'est par l'être que la créature se rapproche de sa cause. Eckhart transcrit ici la doctrine exprimée par S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P. q. XLV, a. 6 : « Respondeo dicendum quod creare est proprie causare vel producere esse rerum. Cum autem agens agat sibi simile, principium actionis considerari potest ex actionis effectu : ignis enim est qui generat ignem. Et ideo creare convenit Deo secundum suum esse — quod est ejus essentia, quae est communis tribus Personis ». Eckhart conclut de même.

2. Voir ALAIN DE LILLE, *Maximae Theologiae*, nº LXI ; *P. L.*, t. CCX, col. 650 : « Opera Trinitatis indivisa sunt. Sensus est : quidquid operatur Pater, operatur Filius, operatur Spiritus Sanctus. » Alain de Lille écrivait cela à la fin du XIIe siècle. Et peut-être est-il permis d'y voir une allusion à la doctrine d'Amaury de Bènes et de ses disciples, qui enseignaient que les actions des divines personnes sont inséparables : « In hunc modum detrahebant creatori, qui creatura erant. Auctoritas sancta sit loquitur : Opera Trinitatis inseparabilia. Hi e contra : Pater a principio operatus est sine Filio et Spiritu Sancto usque ad ejusdem Filii incarnationem. » P. DENIFLE, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, p. 71. Voir S. THOMAS, *Comm. Sent.*, lib. I, Dist. XXVII, q. II, a. 3, ad 16um ; *De veritate*, q. IX, a. 5, ad 20um ; *Summa Theol.*, I P., q. XXXVI, a. 4, ad 7um ; q. XLV, a. 6 ; *De potentia*, q. IX, a. 9, 9e obj.

naliter [1]. Et hoc est, quod hic signanter dicitur quod Deus « CREAVIT, UT ESSENT OMNIA. » In esse enim solo, proprie creatura assimilatur Deo, sue cause [2].

Rursus [3] sexto [E = COL. 91], notandum quod racio creabilitatis est esse, secundum illud : « *Prima rerum creatarum est esse.* » [4] Unde res producta a Deo, quamvis sit ens, vivens et intelligens, racione tamen solius esse est creabilis. Unde, si quid esset vivens aut intelligens non habens aliquod esse preter et extra vivere et intelligere, ipsum esset, ut sic, increabile. Propter quod signanter et subtiliter dictum est : « *quod factum est, in ipso vita erat.* », Ioh. I, [v. 3-4], quasi dicat, ipsum factum a Deo, quod est quidem in se ipso, in Deo vita erat, et ut vita, increabile, sicut Deus ipse increabilis. Ad quod significandum apte dicitur : « CREAVIT, UT ESSENT », id est, in racione esse. Verbi gracia : pomum est coloratum, est et sapidum, odoriferum, grave aut leve et huiusmodi ; tamen ipsum visum tantummodo movet, et est visibile racione solius coloris, in nullo vero penitus racione saporis vel odoris et ceterorum huiusmodi.

Preterea septimo [5] vero advertendum, quod creatio est

3 sue || sive *E.* — 4 Rursus sexto || sexto rursus *C.* — 8 aliquod esse || esse aliquod *C.* — 9 sic || sit *C.* — 10 signanter || significanter *C.* — 11 quod factum est *om C.* — 11 quasi dicat || quod dicit *E.* — 14 significandum || signandum *C.* — 17 tamen *om C.* — 19 vel *om C.* — 20 Preterea *om E.* — 20 creatio est rerum ex nychilo productio || creatio ex nichilo est rerum productio *C.*

1. Voir S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. XXXVII, a. 1, ad 4 ^{um} : « Ad quartum dicendum, quod sicut Filio, licet intelligat, non tamen sibi competit producere verbum, quia intelligere convenit ei ut Verbo procedenti ; ita licet Spiritus Sanctus amet, essentialiter accipiendo, non tamen convenit ei quod spirat amorem, quod est diligere notionaliter sumptum, quia sic diligit essentialiter ut Amor procedens, non ut a quo procedens Amor. » Voir aussi tout l'article 2, de cette même question.

2. S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. III, a. 8, ad 1 ^{um} ; q. IV, a. 3 ; q. LXIII, a. 3 ; *De potentia*, q. V, a. 5 ; q. VII, a. 7, 8.

3. Eckhart nous apporte ici une preuve par impossible : Dieu est être ; c'est donc par son être qu'il crée, et pour produire l'être : agens agit sibi simile. Quand il crée un être, vivant et intelligent, c'est pour lui communiquer l'être : pour qu'il soit, qu'il soit vivant, qu'il soit intelligent. Mais supposons une réalité qui ne pourrait recevoir que l'intelligence et la vie, sans recevoir l'être, pareille réalité serait increable, puisque incapable de recevoir l'existence. Nous avons là un exemple frappant de la tournure dialectique de maître Eckhart. Eckhart n'est pas un intuitif, comme on pourrait le croire, et comme on le répète fréquemment. C'est un abstrait et un dialecticien.

4. *Liber de Causis*, prop. IV ; éd. BARDENHEWER, p. 166.

5. Eckhart suit ici encore la doctrine de S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. XLV, a. 1 : « Quod autem procedit secundum emanationem particularem, non

rerum ex nychilo productio. Sicut enim fit homo ex non homine, et universaliter ens hoc ex non ente hoc, in natura oppositum ex opposito, sic creatio primi agentis et superioris producit ens simpliciter, necessario, et secundum proprietatem sui esse ex non ente simpliciter, sive ex nichilo termino sibi opposito. Esse enim et nichil sibi mutuo opponuntur. Et hoc est, quod hic dicitur : « CREAVIT, UT ESSENT OMNIA ».

Advertendum igitur octavo, quod si queratur, quare Deus creavit omnia, mundum scilicet universum, respondendum, ut essent. AUGUSTINUS [1], *De vera religione*, cap. [XVIII], loquens de creaturis universalitater dicit : « *Quis ea fecit ? Qui summe est. Quis est hic ? Deus. Cur ea fecit ? ut essent. Unde fecit ? ex nichilo.* » Verba sunt AUGUSTINI. Et hinc est quod in *De causis* dicitur : « *prima rerum creatarum est esse.* »[2] ; hoc est dicere secundum unum intellectum, quod rerum creatarum ipsum esse est prima causa earum, id est, finis ; prima enim causa creatarum est finis [3]. Finis igitur, quare creata sint omnia, est ut sint, scilicet ipsum earum esse, et hoc est quod hic dicitur : « CREAVIT, UT ESSENT ». Tractat hoc RABY MOYSES, lib. III, cap. XIII, diffuse [4].

3 superioris, *add C* quantum natura et esse ipsius nature ; *add E* quam ex cause natura et cause ipsius nature. — 5 proprietatem || proprietates *C*. — 8 omnia *om C*. — 9 igitur || autem *C*. — 11 XVIII *om E* ; XXVIII *C*. — 12 de creaturis *om E*. 14 hinc || hoc *C*. — 16 quod rerum creatarum ipsum esse est prima causa earum, id est finis ; prima enim causa creatarum est finis || prima causa rerum creatarum est finis ; finis ergo rerum creatarum est esse *C*. — 18 Finis igitur... ipsum earum esse *om C* per homot. — 21 XIII || XIV *E* ; IX *C*.

praesupponitur emanationi : sicut, si generatur homo, non fuit prius homo, sed homo fit ex non homine, et album ex non albo. Unde, si consideretur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est quod aliquid ens praesupponitur huic emanationi. Idem autem est nihil quod nullum ens. Sicut enim generatio hominis est ex non ente quod est non homo, ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil. »

1. S. AUGUSTINUS, *De vera religione*, cap. XVIII ; *P. L.*, t. XXXIV, col. 137.

2. *Liber de causis*, prop. IV ; éd. BARDENHEWER, p. 166 ; voir plus haut, p. 345, n. 4.

3. La fin est la première des causes. Voir S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. V, a. 4 ; I^{a}-II^{ae}, q. I, a. 1 ; *Comm. Metaphys.*, lib. I, lect. IV ; lib. V, lect. II ; etc... Le P. DENIFLE, *Archiv.*, t. II, p. 607, n. 1 remarque que cet enseignement d'Eckhart concorde avec ce que dit S. THOMAS, *De potentia*, q. V, a. 4 : « Unde idem est dictu, quod Deus propter se ipsum fecit (quod dicitur Prov. XVI, 4 ; *Universa propter semetipsum operatus est Dominus)*, et quod creaturas fecerit propter earum esse, quod dicitur Sap. I, 14 : *Creavit enim Deus ut essent omnia.* »

4. RABY MOYSES, *Dux Neutrorum*, lib. III, cap. XIII ; éd. MUNK, *Le Guide des Égarés*, t. III, p. 92 ; éd. A. WEISS, *Mose ben Maimon. Führer der Unschlüssigen*, t. III, p. 62.

Ad huius autem evidenciam dicamus et in exemplo, quod omne generans et agens universaliter finem actionis habet per se esse ipsius effectus sui, unde ibi quiescit [1]. Genes. II, [v. 2] : « *Requievit Deus ab omni opere* ». Deus esse, et ab ipso omne esse ; quo esse adepto et accepto requiescit ab opere omne operans, et conplacet sibi in opere, secundum illud, Proverb. III [v. 12] : « *Pater in filio conplacet sibi* ». Matth. [III] v. 17 : « *Filius meus dilectus, in quo michi conplacui* ». Hinc est, quod signum generati habitus est delectacio in opere. Omnis enim generacio spirat amorem [2], requiem et conplacenciam sive delectacionem, et est quedam trinitas : generans [E = COL. 92] scilicet, genitum et delectacio, conplacentia sive amor. Hinc iterum est quod in alteracione sive disposicione precedente esse [3], quod per generacionem acquiritur, semper est labor, difficultas, resistencia, motus et inquietudo, propter absenciam esse [C = FOL. 60 v-2] ipsius [4], quo tanquam in finem tendit agens, quo adepto per generacionem, cessat omnis motus, et consequitur

1 Ad huius autem evidenciam || at hoc eciam evidencius dicamus *E.* — 5 omne *om E.* — 6 opere omne || omne opere *C.* — 10 Omnis || dicimus (?) *C.* — 13 Hinc iterum est || hinc est iterum *C.* — 15 acquiritur *om C E.* — 16 et *om C.* — 16 absenciam || essentiam *E.*

1. Eckhart nous parle ici du repos dans la délectation. La délectation est la complaisance dans l'objet atteint. Elle est consécutive à l'opération ou au mouvement par lequel nous tendons vers un objet aimé, désiré et conforme à notre être. L'acquisition de cet objet engendre en nous la délectation et conséquemment le repos, qui est la cessation du mouvement. Voir S. THOMAS, *Summa Theol.*, Ia-IIae, q. XXXI, a. 1, ad 2um ; q. XXXII, a. 1, 2 ; q. XXXIV, a. 2, ad 2um : « Ad secundum dicendum quod ideo delectatio non quaeritur propter aliud quia est quies in fine. » *Ibid.*, a. 3 ; q. C, a. 9 ad 3um où saint Thomas se réfère au texte d'ARISTOTE, *Eth. Nic.*, lib. II, cap. II, 1104 b, 3 ; *Summa Theol.*, I P., q. LXXXIX, a. 8 ; q. LXXXII, a. 1 ; q. CXV, a. 3 ; *De veritate*, q. XV, a. 1 ; q. XVI, a. 2.

2. Cette locution *spirare amorem* est employée par S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. XXVXII, a. 2. — Eckhart veut montrer que nous trouvons dans toute génération une image de la Trinité. — Voir aussi S. ANSELME, *Monologium*, cap. LVII ; *P. L.*, t. CLVIII, col. 204 c.

3. Voir par ex. S. THOMAS, *Comm. Sent.*, lib. IV, Dist. XVII, q. I, a. 2, q. I : « ... in mutationibus naturalibus quod alteratio tempore semper praecedat generationem. » Voir aussi, *ibid.*, lib. I, Dist. XXI, q. 1, a. 2.

4. C'est la doctrine de S. THOMAS que la génération est un mouvement du non être à l'être, qu'il s'agisse de l'être substantiel ou accidentel : « Unde, cum generatio sit motus ad esse, cum aliquis accipit esse substantiale, dicitur generari simpliciter ; cum vero accipit esse accidentale, dicitur generari secundum quid. » *De veritate*, q. XXI, a. 5 ; *Summa Theol.*, I P., q. XXVII, a. 2 ; *Comm. Metaphys.*, lib. IV, lect. 1, 2. — Dans l'altération, qui précède la génération, il y a toujours d'une certaine manière, travail, difficulté, privation, qui proviennent de la dispa-

delectacio, amor et quies. Sic eciam in alio exemplo est videre. Domificator enim domificando, disponendo et alterando laborat, nichil aliud intendens nec alium finem, ut domificator est, nisi quod domus sit, sive domum esse. Et ex tunc quidem, si bene facta sit ad artem et ad formam domus in mente, conplacet domificatori, amat ipsam et quiescit, nichil aliud prorsus citra aut ultra exspectans, in quantum domificator. Si vero quippiam aliud intendat, aut ad aliud tendat, nisi quod domus sit et esse domus sive domum esse, hoc omnino accidit, in quantum domificator est, puta si velit ipsam colorari aut aliquod aliud quodcunque. Sic ergo omnis actio nature, moris et artis [1] habet de sui integritate tria, puta : generans, genitum, et amorem gignentis ad genitum, et geniti ad gignentem, quoniam spirat una generacio et unica, que est active a gignente, passive in genito ; quem amorem spiratum ab utroque, gignente et genito, PHYLOSOPHUS vocat : «*delectacionem, generati habitus.*» [2] Generacio autem ad esse et propter esse est, scilicet, ut genitum sit, et hoc est, quod hic dicitur : « CREAVIT, UT ESSENT OMNIA », quasi diceret, omnia creavit ad hoc et propter hoc finaliter, ut essent, nichil aliud citra aut ultra, vel preter hoc intendens. Et sic manet nuda et nude trinitas gignentis, geniti et spirati amoris, qui spiritus est et dicitur. Ea vero, que consequntur, puta : accidencia, proprietates naturales, et omnia forinseca, habent se, sicut creatio seu creaturarum productio ad trinitatem patris, filii et spiritus sancti, ad generacionem et spiracionem in divinis,

11 est *om C.* — 11 velit || vult *C.* — 12 omnis || omnino *C.* — 13 tria *om E* — 14 quoniam || quem *C.* — 16 genito || generato *E.* — 19 creavit || creata *C.* — 26 seu || sive *E* qui ajoute : responsum (?). — 27 ad *om C E.*

rition de l'être antérieur et de l'absence de l'être vers lequel on tend, mais qu'on ne possède pas encore. S. THOMAS, *De veritate*, q. XXVI, a. 1, etc. C'est la doctrine classique.

1. Cette trilogie est fréquente chez Eckhart. S. THOMAS distingue l'*inclinatio* ou l'*operatio naturae*, de l'*inclinatio moris*. Voir *Summa Theol.*, Ia-IIae, q. LVIII, a. 1. — Sur l'*operatio artis*, voir *Summa Theol.*, I P., q. XLV, a. 8 ; *Comm. Sent.*, lib. III, Dist. XXI, q. II, a. 4 ; *Comm. Metaphys.*, lib. XII, lct. III : « Differt autem ars a natura, quia ars est principium agendi in alio, natura autem est principium actionis et motus in eo in quo est. »

2. ARISTOTE, *Eth. Nicom.*, lib. II, cap. II, 1104 b, 3 : « Σημεῖον δὲ δεῖ ποιεῖσθαι τῶν ἕξεων τὴν ἐπιγινομένην ἡδονὴν ἢ λύπην τοῖς ἔργοις = signum autem oportet facere habitum, supervenientem voluptatem vel tristitiam operibus. » S. THOMAS, *Summa Theol.*, Ia-IIae, q. C, ad 10um, cite ce texte sous la forme que nous retrouvons dans maître Eckhart : « Delectatio operis est signum habitus generati. »

secundum illud : « *In principio* », id est, in filio « *creavit deus celum et terram* », et « *spiritus Dei ferebatur super aquas.* » [E = COL. 93]. Gen. I [v. 1-2].

Ex premissis igitur omnibus, apparet manifeste quod omne agens universaliter, nature, moris et artis, intendit ad finem et quietem tocius sue actionis et peregrinacionis, ut effectus eius sit et accipiat esse [1]. « CREAVIT », inquid, « UT ESSENT ». Esse autem per formam substancialem est [2] et generacionem [3]. Omne quod precedit, dissimile est [4] in ipso ; agens semper invenit aliquid non sui, in illo ; propter quod odit illud et expellit [5] alterando, quousque se inveniat per generacionem in filio, qui est ymago patris perfecta, nichil habens dissimile aut alienum patri, et habet omnia que sunt patris. Ioh. [XVI, v. 15] : « *omnia que habet pater, mea sunt* », si vere sit filius et vere imago, sicut est in divinis. Et propter hoc conplacet pater in filio, eo quod in ipso invenit omne quod sui est, nichil quod dissimile. Matth. III [v. 17] : « *Filius meus dilectus, in quo michi conplacui* ». Intendit enim omne agens et generans se alterum sibi simile [6].

6 ad || ut *C.* — 8 Esse autem *om E.* — 8 est *om E.* — 9 dissimile || simile *E.* — 10 non sui in illo || sui, non in illo *E.* — 12 per generacionem *om C.* — 16 Et propter *om E* et. — 16 in filio *om C.* — 18 III *om E.*

1. S. THOMAS, *Contra Gentes*, lib. II, cap. XXI : « Cum autem quod fit ad hoc fiat ut sit... » ; *ibid.*, cap. XLIII.

2. S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. XLII, a. 1, ad 1^um^ : « Primus autem effectus formae est esse ; nam omnis res habet esse secundum suam formam » ; *De veritate*, q. XXVII, a. 1, ad 3^um^ ; *De potentia*, q. III, a. 17, ad 21 ^um^ ; etc., etc.

3. S. THOMAS. *Comm. Metaphys.*, lib. IV, lect. XVI : « Generatio est transmutatio ad esse. » — Voir aussi, *ibid.*, lib. II, lect. III : « ... Et hoc est quod dicit, quod illud « quod fit », idest terminus generationis, scilicet esse, non fit ex generatione, quasi ipsa generatio mutetur in esse ; sed est post generationem ; sicut terminus est post viam, et ultimum post medium. »

4. Le manuscrit d'Erfurt, donne cette leçon : « Omne quod precedit, simile est. », leçon évidemment fautive. Il faut lire avec le manuscrit de Cues : « dissimile est ». La génération suppose un être en acte, possédant la forme qu'il doit communiquer ; et un être en puissance, qui n'a pas la forme de l'engendrant. D'où entre l'engendrant et l'être qui doit être engendré, il y a certaine dissimilitude, comme entre l'acte et la puissance, la possession et la privation. Et comme la suite du texte l'explique, la génération a pour fin de faire disparaître cette dissimilitude, et d'établir une certaine égalité entre l'engendrant et l'engendré. Nous reviendrons ultérieurement sur ce texte, fort important pour la doctrine mystique d'Eckhart et de Tauler.

5. S. THOMAS. *Comm. Sent.*, lib. III, Dist. IV, q. II, a. 1, q. 1 : « ... in generatione qualibet per introductionem formae omnis contraria forma expellitur... »

6. Principe aristotélicien. Voir ARISTOTE, *De Generatione et corruptione*, lib. I,

Hinc est primo, quod sola generacio spirat amorem [1], alteracio pocius spirat dolorem. Hinc est secundo illud Psalm. [LXXV, v. 3] : « *In pace factus est locus eius* ». Pax est in generacione [2], ubi nichil dissimile, displicens aut contrarium ; bellum est in alteracione. Hinc est tercio quod filius genitus ait : « *Ego non sum de hoc mundo* », Ioh. [VIII, v. 23]. Racio est, quia generacio non est de hoc mundo, cum non sit in tempore [3] ; alteracio vero, cum sit cum tempore, est de hoc mundo. Hinc est quarto, illud Ioh. [XVI, v. 33] : « *In mundo pressuram habebitis, in me autem pacem* » ; « *in me* », filio, per [C = FOL. 61 r-l] generacionem ; « *in mundo, pressuram* », in alteracione, scilicet. « *Mulier enim, cum parit, tristiciam habet, cum autem pepererit, iam non meminit pressure.* » Ioh. [XVI, v. 21].

In huius figura est, quod Laban dedit filiabus Lie et Racheli, expositis ad generacionem : utrique dedit servam.

3 Pax est ‖ Pax enim *C.* — 5 genitus *om C.* — 5 Ioh *om E.* — 7 in ‖ e *C.* — 9 autem *om E.* — 11 in alteracione ‖ per alteracionem *C.* — 12 pepererit ‖ peperit *E.*

cap. VII ; 324, a. 10 : « καὶ ὅλως τὸ ποιητικὸν ὁμοιῶν ἑαυτῷ τὸ πάσχον. » — *De Coelo*, lib. IV, cap. III, 310 b, 2 : « ὅτι τὸ ὅμοιον φέροιτο πρὸς τὸ ὅμοιον. » S. THOMAS a fait un usage très fréquent de ce principe. Voir *Summa Theol.*, I P., q. XXXIII, a. 2, ad 4[um] ; q. XLIV, a. 2, 3[e] obj. ; q. CX, a. 2 ; *Summa Contra Gent.*, lib. II, cap. XXI, XXII, XXIII, XXIV, XL, XLI, XLIII, XLV ; lib. III, cap. LXIX, CVII ; *Comm. Sent.*, lib. I, Dist. XXXVI, q. II, a. 3 ; Dist. XXXIII, q. I, a. 2, q. 2 ; lib. IV, Dist. I, q. I, a. 4, q. 4 ; *De veritate*, q. XXVII, a. 3, ad 2[um] ; *De potentia*, q. II, a. 2 ; q. VII, a. 5 ; *De malo*, q. I, a. 3.

1. Voir plus haut, p. 347, n. 2. S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. XXXVII, a. 1, écrit : « et per diligere intelligatur spirare amorem procedentis » ; et dans l'article suivant : « Diligere nichil est aliud quam spirare amorem, sicut *dicere* est producere verbum, et *florere* est producere flores. »

2. Parce que le terme de la génération est pour l'engendrant, de créer un semblable à soi. Or la paix consiste dans l'absence de toute discorde et de toute dissimilitude. Voir S. THOMAS, *Summa Theol.*, II[a]-II[ae], q. XXIX, a. 1.

3. Eckhart se place maintenant dans l'ordre éternel. La génération du Fils de Dieu n'a pas lieu dans le temps ; c'est une génération éternelle. Voir S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. XXVII, a. 2 ; q. XLII, a. 2 ; *De potentia*, q. III, a. 13 ; *Contra Gentes*, lib. IV, cap. 11. Dans les créatures, par contre, la génération, qui est un passage de la puissance à l'acte, précédée de l'altération et de la corruption de la forme précédente, se passe dans le temps. S. THOMAS, *Comm. Sent.*, lib. I, Dist. XXXVII, q. 4, a. 3 : « Quandoque vero terminus ad quem, non est mediatus terminus a quo, sicut est in illis mutationibus in quibus est mutatio de privatione ad formam, vel e converso, ut in generatione et correctione, et illuminatione, et in omnibus hujusmodi : et in istis etiam mutationibus oportet annexum esse tempus, cum constet materiam non simul esse sub forma et privatione, nec aerem esse simul sub luce et tenebris. »Ce mouvement qui a lieu dans le temps, se fait cependant in *instanti*, comme s. Thomas l'explique dans la suite du texte. Pour le cas de la justification de l'impie, voir *Summa Theol.*, I[a]-II[ae], q. CXIII, a. 7.

Alteracio enim serva est, et servit nature ad generacionem ; propter quod non parit alteracio, serva, liberum, nec heredem filium. Generacio vero, utpote libera, parit filium per repromissionem intentum principaliter, et promissum naturaliter per generans, quod, inquam, generans naturaliter promittit genito et passivo esse, quod est per formam substancialem, essencialem, esse, scilicet, quod inplet, non alterando, set generando [1]. Hinc est illud Gal. [IV, v. 30] : « *Ecce ancillam et filium eius* ». Alteracio enim et opus eius eicitur per generacionem, nato filio, qui est alius pater [2], per omnia similis patri, habens idem esse [3] cum patre. Ioh. X [v. 30] : « *Ego et pater unum sumus* ». « *Unum* », inquid, « *sumus* », esse unum habemus. « *Sumus* » enim, ab esse descendit. Et hoc [E = COL. 94] est, quod hic dicitur : « CREAVIT UT ESSENT », quia esse est finis, eciam in creaturis. Hic in natura, oppositum est ex opposito [4] ; sic creatio primi agentis et superioris producit ens simpliciter necessario, et secundum proprietatem sui esse, ex non ente simpliciter, sive ex nichilo sibi opposito ; esse enim et nichil sibi mutuo opponuntur. Et hoc est quod hic dicitur : « CREAVIT UT ESSENT ».

Et notandum, quod in qualibet octo exposicionum premissarum, littera debet ordinari secundum communiorem accepcionem, ut dicatur quod Deus fecit omnia, ut essent, id est, ut haberent esse extra, in rerum natura, quamvis ab eterno in ipso fuerint et eternaliter secundum ipsas ra-

1 et *om E.* — 3 Generacio vero utpote libera parit *om C* per homotel. — 4 intentum || intentam *C.* — 6 esse || omne *E.* — 7 essencialem || essencialiter *E.* — 16 Hic in natura... ut essent *om E.* — 17 superioris *add C* quam natura in causa ipsius nature. — 19 nichilo *add C* creatio. — 22 exposicionum prem. || prem. expos. *E.* — 23 communiorem || communem *C.*

1. Voir plus haut, p. 349, n. 2.

2. Les mss. *C E* portent cette leçon. Le P. DENIFLE, *Archiv*, II, p. 610, 5, a compris : « alius a patre. » Je crois préférable de conserver la leçon des manuscrits, puisque maître Eckhart veut précisément prouver que la génération éloigne toute dissimilitude, pour rendre l'engendré semblable à l'engendrant.

3. « Idem esse », c'est-à-dire la même espèce. La similitude de l'engendrant et de l'engendré ne porte que sur l'espèce, et non sur les caractères individuels. S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. C, a. 1 ; q. CI, a. 1, ad 1^um^ ; *De potentia*, q. II, a. 2, ad 5^um^.

4. S. THOMAS, *Comm. Metaphys.*, lib. V, lect. XII : « Nam in quolibet motu vel mutatione, terminus a quo, opponitur termino ad quem. Et ideo ex quibus est motus, et in quae est motus, sunt opposita, ut patet in generationibus. Nam generatio albi est ex non albo, et ignis ex non igne. »

ciones, [1] ut sunt intelligere, et intellectualiter et similiter in Deo fuerint res omnes, ut sunt vivere aut vita, secundum illud Ioh. I [v. 3] : « *Omnia per ipsum facta sunt* », et infra : « *quod factum est in ipso vita erat, lux hominum.* » [Ibid., v. 4]. Sensus est quod facta, sunt creata. Eterna enim, facta non sunt ; facta vero, creata, scilicet per ipsum Deum, sunt, idest habent esse formale extra, in rerum natura, sub formis propriis quibus sunt [2] ; sed in ipso nundum sunt, ut sunt, puta : leo, homo, sol et huiusmodi. Sunt autem in ipso, non sub racione esse talium rerum, sed sub racione vivere et intelligere ; et quod est quod ait Ioh. [I, v. 4] : « *In ipso vita erat* », quantum ad racionem vite vel vivere ; et : « *vita erat lux hominum* », quantum ad intelligere. Vita enim hominis, ut homo, est intelligere et intellectus [3].

5 est || ideo *C*; sunt *E*. —6 Deum sunt, idest || deum. s. sunt. i. *E*; le P. Denifle a lu : deum scilicet sunt, id est; mais on remarque un point d'exponctuation sous le second : s ; de plus un trait barre le second point de . s., ce qui définitivement donne la lecture de *C* : deum sunt. — 8 sed in ipso nundum sunt, ut sunt || sed in ipso modo, dum sunt *E*; au lieu de : sed, le P. Denifle a lu : scilicet; ut sunt, est omis dans *E*; enfin, la lecture modo dum, n'est pas sûre, dans *E*. — 9. leo, homo || homo, leo *E*. — 10 sub racione vivere et intelligere, et quod est quod *om E*. — 14 intelligere et intellectus. Ex premissis notandum primo quod *om E*. Ce dernier manuscrit après : homo est, donne seulement : id est.

1. Voir plus haut, p. 342, n. 1 ; p. 343, n. 2. Voir S. THOMAS, *Summa Theol.*, I. P., q. XLIV, a. 3.

2. Eckhart distingue donc nettement, comme nous l'avons vu plus haut, p. 342, n. 1, deux aspects des choses : les « *rationes rerum* », ou idées et exemplaires des choses créées, qui sont en Dieu et s'identifient avec l'essence divine, par conséquent incréées et incréables, comme telles ; et les « *res* » dont l'être formel est constitué par leurs formes propres, et non point par la forme de Dieu, comme dirait un panthéisme sans nuance. Cette distinction est à retenir pour le problème du panthéisme d'Eckhart. — A ce sujet, S. THOMAS écrit, *Comm. Sent.*, lib. I, Dist. XXXVI, q. I, a. 3, ad 2^um^ : « Esse creaturae potest quadrupliciter considerari : primo modo, secundum quod est in propria natura ; secundo modo, prout est in cognitione nostra ; tertio modo, prout est in Deo ; quarto modo communiter, prout abstrahit ab omnibus his. Cum ergo dicitur quod creatura verius esse habet in Deo, quam in se ipsa, comparatur primum et tertium esse respectu quarti ; quia omnis comparatio est respectu communis ; et pro tanto dicitur quod in Deo habet verius esse, quia omne quod est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est, et non per modum sui : unde in Deo est per esse increatum, in se autem est per esse creatum, in quo minus est de veritate essendi quam in esse increato. »

3. S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. LXXXV, a. 3, ad 4^um^ : « ratio vero hominis ab intellectivo » ; I^a^-II^ae^, q. XXXI, a. 7 : « Natura autem in homine dupliciter sumi potest. Uno modo, prout intellectus et ratio est potissime natura, quia secundum eam homo in specie constituitur... » etc. En 1277, on avait condamné cette doctrine contraire : « Quod homo est homo praeter animam rationalem. » Voir P. MANDONNET, *Siger de Brabant*, dans « *Les philosophes belges* », t. VII, p. 184, n° 113.

Ex premissis notandum primo quod Deus malum, mortem, et huiusmodi privativa universaliter non fecit, sicut premiserat, dicens : « *Deus mortem non fecit.* » [Sap. I, v. 13].

Patet ergo primo, quod mala, utpote non encia, non sunt a Deo, nec in ipsis est Deus, cum in ipsis non sit esse. Hoc enim ipso et hoc solo, mala sunt, quod non sunt in Deo, nec Deus in illis ; propter quod nec sunt, nec creature sunt, nec creata sunt [1].

Secundo patet, quod, quia suppositorum est esse [2], propter hoc accidencia et eciam rerum principia, cum non habent aliud esse quam suppositi, non dicuntur creata, sed concreata [3].

Tercio patet, quod preteritum et futurum, ut sic, non sunt in Deo, nec Deus in illis, sicut nec est esse in ipsis [4].

---

1 mortem *add E* scilicet. — 2 sicut premiserat... non fecit *om C.* — 5 Hoc enim || Unde hoc *E.* — 6 in Deo *om E.* — 8 creata || creatura *E.* — 11 creata || creatura *E.*

---

1. Voir plus haut, p. 335, n. 2 ; p. 336, n. 2.

2. S. Thomas, *Comm. Sent.*, lib. III, Dist. I, q. II, a. 4, 5e obj. : « Omnis quidditas vel natura quae non est suum esse, dividitur secundum divisionem suppositorum in ea subsistentium, quia esse habet secundum quod in supposito est. » — Comme corrélatif de cette formule et de cette doctrine : « *esse est suppositorum* », nous trouvons cette autre formule et cette autre doctrine : « *actus sunt suppositorum* », *Summa Theol.*, I P., q. XXXIX, a. 5, ad 1um ; q. XL, a. 1, ad 3um ; *Com. Sent.*, lib. I, Dist. V, q. I, a. 1 ; etc.

3. Voir S. Thomas, surtout *Summa Theol.*, I P. q. XLV, a. 4 : « Creari est quoddam fieri. Fieri autem ordinatur ad esse rei. Unde illis proprie convenit fieri et creari, quibus convenit esse. Quod autem convenit proprie subsistentibus sive sint simplicia, sicut substantiae separatae, sive sint composita, sicut substantiae materiales. Illi enim proprie convenit esse, quod habet esse ; et hoc est subsistens in suo esse. Formae autem et accidentia, et alia hujusmodi, non dicuntur entia quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est : ut albedo ea ratione dicitur ens, quia ea subjectum est album. Unde, secundum Philosophum [*Metaphys.*, lib. VI, cap. I, nº 3] accidens magis proprie dicitur *entis* quam *ens*. Sicut igitur accidentia et formae et hujusmodi, quae non subsistunt, magis sunt coexistentia quam entia ; ita magis debent dici concreata quam creata. Proprie vero creata sunt subsistentia. » Voir aussi *De potentia*, q. III, a. 1, ad 12um : « ...neque materia, neque forma, neque accidens proprie dicuntur fieri ; sed id quod fit est res subsistens. Cum enim fieri terminetur ad esse, proprie ei convenit per se esse, scilicet, rei subsistenti : unde neque materia, neque forma, neque accidens, proprie dicuntur creari, sed concreari. » Voir encore, *De potentia*, q. III, a. 3, ad 2um ; a. 8, ad 3um ; *De veritate*, q. XXVII, a. 3, ad 9um.

3. Voir plus haut, p. 331, n. 2. S. Augustin écrit à ce sujet, comme nous l'indiquons en cet endroit : « Omne preteritum jam non est ; omne futurum nondum est. » *De diversis quaestionibus LXXXIII*, nº XVII ; *P. L.*, t. XL, col. 15. Eckhart reprend exactement cette formule.

Eckhart avance ici deux affirmations, relatives au passé et au futur :

Preteritum enim iam non est, futurum nondum est ; propter quod non creavit, nec creasset nisi creatum, et creasse preteritum esset creare presens, quasi presto ens et actu ens. AUGUSTINUS, I° *Confess.*, ante medium loquens Deo ait : « *Tu idem ipse es, et omnia crastina atque ultra, omniaque hesterna et retro hodie facies, hodie fecisti. Quid ad me, si quis non intelligat ?* » Verba sunt AUGUSTINI [1].

Quarto patet, quod creatum [C = FOL. 61 r-2] omne ex se nichil est ; creavit enim, ut essent, et ante esse nichil est [2].

3 presto ens || preterito *E.* — 6 hesterna || externa *E.* — 6 hodie facies *om C E.*

A) Le passé et le futur, comme tels, ne sont pas en Dieu. Dieu est être ; en lui, il n'y a que l'être. Or le passé n'a pas d'être actuel, il n'est plus. Le futur, par ailleurs, n'est pas encore. Donc le passé et le futur, comme tels, ne peuvent être en Dieu. Nous reconnaissons une fois de plus, l'esprit dialectique de maître Eckhart. De plus, remarquons le bien, Eckhart n'envisage pas ici le passé et le futur comme des phases du temps, qui ne peuvent affecter l'essence divine (voir S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. X, a. 2, ad 4^um^ : « Verba diversorum temporum attribuuntur Deo, in quantum ejus aeternitas omnia tempora includit, non quod ipse varietur per presens, praeteritum et futurum » ; *De potentia*, q. I, a. 5, ad 2^um^ : « In Deo non cadit praeteritum et futurum, sed quidquid est in eo, est totum in praesenti aeternitatis. » etc. Voir S. AUGUSTIN, *De vera religione*, cap. XLIX ; *P. L.*, t. XXXIV, col. 165 : « Nihil autem praeterit in aeterno, et nihil futurum est ; quia et quod praeterit, esse desinit, et quod futurum est, nondum esse coepit : aeternitas autem, tantum modo est ; nec fuit, quasi jam non sit ; nec erit, quasi adhuc non sit » ; *Liber Confess.*, lib. XI, passim). Eckhart les considère comme des négations d'être, ne pouvant comme telles, être présentes en Dieu. Naturellement, la doctrine d'Eckhart est incomplète ; elle doit être complétée par le point de vue de saint Thomas et de saint Augustin.

B) Dieu ne peut créer le passé. La création est la communication totale de l'être. Or le passé est une négation d'être. De plus créer le passé serait lui donner un acte actuel ; par conséquent il y a contradiction à dire que Dieu crée le passé, parce que créer le passé, cela équivaut à rendre présent le passé, à donner un être actuel, à ce qui précisément ne peut en avoir.

1. S. AUGUSTIN, *Confess.*, lib. I, cap. VI ; *P. L.*, t. XXXII, col. 665. — Dans sa rétractation de 1326, Eckhart a cité plusieurs fois ce texte de saint Augustin à propos de la création. Voir P. G. THÉRY, *op. cit.*, p. 206, 208, 234. — Nous reviendrons sur cette doctrine.

2. Le créé, nous dit ici Eckhart, par lui-même n'est rien. Pour être, il a dû être créé, et avant la création il n'était rien. L'être qu'il possède, il ne le possède donc pas, comme Eckhart le dit, *ex se* ; c'est un être qu'il a reçu. Sans une cause extérieure à lui, il ne serait pas. Eckhart distingue donc ici l'être qui est par soi, et qui pour subsister, n'a besoin du secours d'aucun autre être ; et l'être qui n'est pas par soi, et qui a besoin pour être posé dans l'existence, d'une cause efficiente, extérieure à lui. C'est le cas de tout le créé : « Ex se, omne creatum est nichil. » S. THOMAS nous dit la même chose, mais avec plus de nuance, et en distinguant : « Ad secundum dicendum, quod cum dicitur : omnis creatura est tenebra, vel falsa, vel nihil, in se considerata : non est intelligendum quod essentia sua sit tenebra vel falsitas ; sed quia non habet nec esse nec lucem nec veritatem nisi ab alio ; unde si consideretur sine hoc quod ab alio habet, est nihil et tenebra et falsitas. » *De veri-*

1 Qui amat ergo creaturam, amat nichil et fit nichil ; amor enim amantem transformat in amatum. AUGUSTINUS : « *Qualia amas, talis es: amas nichil, nichil es* »[1], Psalm.

1 amat ergo || ergo amat *E.* — 2 enim || vera *C.*

tate, q. VIII, a. 7. Voir encore S. THOMAS, *De veritate*, q. II, a. 2, ad 8^{um} : « Omnia Deo comparata nihil sunt, et tamen simpliciter non nihil sunt. » ; *ibid.*, q. II, a. 3, ad 18^{um} . « ... aliquid comparatur Deo dupliciter ; vel secundum commensurationem, et sic creatura Deo comparata, invenitur quasi nihil. » Les censeurs de 1326 reprochèrent cette doctrine et ces formules à maître Eckhart : « Item, omnes creature sunt unum purum nichil ; non dico quod sint quidem modicum vel aliquid, sed quod sint purum nichil, quia nulla creatura habet esse. » P. G. THÉRY, *op. cit.*, p. 184, n° 15. — Voir *ibid.*, p. 218 : « omnes creature sunt nichil in se ipsis » ; p. 236 : « omnes creature sunt unum purum nichil, nulla creatura est que aliquid sit. » ; p. 247 : « Omnes creature sunt unum purum nichil. Quidquid non habet esse, hoc est nichil. Nulla creaturarum habet esse, quia esse creaturarum dependet ex presentia Dei... » Il n'y a aucun doute sur la pensée d'Eckhart, et cette pensée est conforme à la stricte théologie. Néanmoins reconnaissons que ces formules avaient besoin de quelque explication, qu'Eckhart nous a fournie d'ailleurs dans sa rétractation. Dire que les créatures sont néant, n'ont pas d'être, c'est juste, à condition d'ajouter qu'elles n'ont pas d'être par elles-mêmes, *ex se ipsis* ; que l'être qu'elles possèdent, elles l'ont reçu. Mais Eckhart omet ces explications, Il aime trop les formules brèves frappées, pour entrer d'une façon habituelle dans les *praesuppositа*. Eckhart est véritablement prisonnier de sa dialectique, et de son goût, pour les formules antithétiques. Quelle erreur de se représenter un Eckhart souple et psychologue. C'est à mon avis, un des esprits plus abstraits et les plus rigides dans son abstraction, souvent subtile et profonde, et, souvent aussi, paradoxale dans l'expression. J'admets, et je montrerai que les censeurs de 1326 n'avaient pas une intelligence bien déliée, et qu'ils étaient incapables de comprendre la véritable pensée d'Eckhart. Mais si eux-mêmes ne pouvaient saisir la doctrine d'Eckhart — dans son fond, orthodoxe, sur ce point, — combien à plus forte raison risquaient de s'égarer les auditoires auxquels maître Eckhart se plaisait à prêcher cette doctrine, en ses formules raccourcies ! Remarquons enfin que Jean XXII, dans sa bulle du 27 mars 1329 a maintenu cette proposition : « Omnes creaturae sunt unum purum nichil : non dico quod sint quid modicum vel aliquid, sed quod sint unum purum nichil. » Cette proposition reproduit la proposition 15^{e} de la première liste de 1326, moins cette formule finale : *quia nulla creatura habet esse*, formule pourtant essentielle. Voir P. G. THÉRY, *op. cit.*, p. 184. Eckhart s'en expliquait dans ses réponses, *ibid.*, p. 205, 218, 236, 248. Mais j'ai tout lieu de croire que le dossier de 1326 n'a jamais été envoyé à Avignon.

1. S. AUGUSTIN, *In epist. Ioh.*, tr. II, n° 14 ; *P. L.*, t. XXXV, col. 1997 : « ... talis est quisque, qualis ejus dilectio est. Terram diligis ? terram eris. Deum diligis ? quid dicam, Deus eris. » Spéculant sur ce texte, Eckhart continue ses raisonnements :

A) L'aimant se transforme en celui qu'il aime. Ce principe, que maître Eckhart justifie ici par saint Augustin, se justifie aussi dans la doctrine de S. THOMAS, *Summa Theol.*, I^{a}-II^{ae}, q. XXVIII, a. 1 ; *Comm. Sent.*, lib. III, Dist. XXVII, q. I, a. 1. Quand il écrivit cette dernière œuvre, saint Thomas était jeune, et il était encore sous l'influence de Denys (je crois que son commentaire des *Noms Divins* est sa toute première œuvre), plus qu'il ne le sera vers la fin de sa vie ; et il a écrit alors sur l'union de l'aimant et de l'aimé, des paroles très fortes : « Unio est duplex. Quaedam quae facit unum secundum quid, sicut unio congregatorum se superficialiter tangendum ; et talis non est unio amoris, cum amans in interiora amati

[XIV, v. 4] : « *Ad nichilum deductus est in conspectu eius malignus* » [E = COL. 95].

Quinto patet : qui orat pro istis perituris, pro nichilo orat, orat male, et pro malo [1], a quo malo petimus liberari, cum dicimus in fine oracionis dominice : « *Libera nos a malo* », secundum unam exposicionem. « CREAVIT », inquid, « OMNIA », nullo excepto, ut nichil ames, nichil desideres, preter ipsum.

Sexto nota ex premissis, quod ait : « CREAVIT ENIM, UT ESSENT OMNIA ». « CREAVIT », enim, contra ociosos, qui nichil agunt ; « UT ESSENT », contra peccatores, qui non sunt [2].

3 pro nichilo orat, orat male || pro nichilo oravit vel orat male *C.* — 10 enim || inquid *E.*

transformetur, ut dictum est, *Alia est unio quae facit unum simpliciter, sicut unio continuorum, et formae et materiae ; et talis est unio amoris, quia amor facit amatum esse formam amantis.* » *Comm. Sent., ibid.*, ad 5^um^.

B) Or les créatures sont néant. Eckhart vient de le dire.

C) La conclusion, selon lui, s'impose : celui qui aime la créature — comme telle — aime le rien et devient néant.

Ces sortes de raisonnement sont vraiment le triomphe d'Eckhart. En 1326, les censeurs le lui ont fait remarquer, quand ils lui reprochèrent cette proposition : « Qui nichil querit, non potest conqueri si ipse nichil inveniat. Ipse invenit hoc quod ipse quesivit. Qui aliquid querit et intendit praeter Deum, ille querit et intendit nichil, et propter hoc accipit quod petit, nichil accipiendo. » Voir P. G. THÉRY, *op. cit.*, p. 216.

1. Étant donné les principes posés, et la tournure d'esprit de maître Eckhart, il fallait s'attendre à cette conclusion : les créatures sont néant ; qui les aime, aime le néant ; qui prie pour elles, prie pour le néant. Mais le mal est néant. Donc qui prie pour les créatures prie pour le néant. Satisfait de l'enchaînement de ces formules, Eckhart ne se rend pas compte qu'il s'aventure en pleine irréalité, qu'il perd tout contact avec le sens commun, et qu'il s'entraîne vers les chimères. Et de plus, il est ici victime d'un sophisme. En admettant que les créatures sont néant — ce qu'on peut admettre après explication — on n'est pas autorisé à les identifier, comme le fait Eckhart, avec le mal. Le néant des créatures n'est qu'une négation, tandis que le mal est essentiellement une privation. — Combien la psychologie de saint Thomas est plus réelle et plus vraie. Qu'on lise pour le problème en question, *Summa Theol.*, II^a^-II^ae^, q. LXXXIII, a. 6 : « Utrum homo debeat temporalia petere a Deo orando. »

2. « Peccatores, qui non sunt. » Cette formule découle de tout ce qu'Eckhart a dit précédemment : Le mal est non être ; or le péché est un mal ; donc le péché est non être. Mais le pécheur en tant que pécheur s'identifie avec son péché. Donc le pécheur en tant que pécheur est non être. — S. AUGUSTIN, *In Ioh. Evangelium*, tr. II, cap. 1 ; *P. L.*, t. XXXV, col. 1385, n° 13, écrit : « Peccatum quidem non per ipsum factum est ; et manifestum est, quia peccatum nihil est, et nihil fiunt homines cum peccant. S. THOMAS a cité ce texte de saint Augustin, *Comm. Sent.*, lib. II, Dis . XXXV, q. I, a. 2, ad 1^um^ ; et dans le *De malo*, q. II, a. 1, obj. 4 ; dans ce dernier ouvrage, en répondant à l'objection posée, S. THOMAS introduit des distinctions qu'Eckhart aurait bien fait de retenir : « In peccato transgressionis non est verum quod peccatum sit privatio ; sed quod peccatum est *actus* privatus debito

1 Psalm. [CIII, v. 35] : « *Deficiant peccatores et iniqui, ut non sint.* » ; « OMNIA », contra desidiosos, qui pauca et minora faciunt : « *colantes culicem, camelum glucientes* » Matth. XXIII [v. 24].

Ultimo notandum, quod verba premissa : « CREAVIT ENIM, UT ESSENT OMNIA », possunt aliter ordinari, ut sit sensus : Deus creavit ut essent omnia, id est, multa et universa. In primo modo intelligendi et ordinandi verba, sensus est, quod finis creationis sit rerum ipsum esse, quod et verum est. Sensus autem alterius ordinis, puta : « CREAVIT,

1 iniqui *add E* ita.

ordine, sicut furtum vel adulterium est quidam actus inordinatus ; eo enim modo peccatum nihil est quo nihil fiunt homines, cum peccant ; non quidem ita quod sint ipsum nihil, sed quia, in quantum peccant, privantur quodam bono ; et ipsa privatio est non ens in subjecto. Et similiter peccatum est *actus* privatus ordine debito, et secundum ipsam privationem dicitur nihil. Sed in peccato omissionis per se loquendo verum est quod est sola privatio. Subjectum autem privationis non est habitus, sed potentia ; sicut subjectum caecitatis non est visio, sed id quod est aptum natum videre. Omissionis ergo subjectum est non quidem actus aliquis, sed potestas voluntatis. » — *Summa Theol.*, I P., q. XX, a. 2, ad 4^um^ : « Deus autem peccatores, in quantum sunt naturae quaedam amat ; sic enim et sunt, et ab ipso sunt. In quantum vero peccatores sunt, non sunt, sed ab esse deficiunt. »

Mais voici les conséquences dialectiques qu'Eckhart tire de ces principes : le mal est non être. Or le péché est un mal. Donc le péché est non être. Mais Dieu est être. Donc il ne connaît que l'être (acte d'accusation de 1326. P. G. THÉRY, *op. cit.*, p. 250) ; or le pécheur quand il pèche, est dans le mal, par conséquent dans le non être. Donc Dieu ne connaît pas le pécheur quand il pèche : « Deus non videt aliquod malum. Quandocunque ergo pecco, tunc ego sum in malo, et tunc Deus non videt me, nec cognoscit me. » (Acte d'accusation de 1326. P. G. THÉRY, *op. cit.*, p. 235.) Eckhart prêchait cette doctrine, à des auditoires composés en majorité de béguines et que nous n'avons pas lieu de croire plus intelligents que les auditoires actuels. On s'imagine facilement les abus pratiques que pareille doctrine pouvait entraîner, à supposer même que dans l'esprit d'Eckhart, cette doctrine fût juste.

Cette proposition : Dieu ne connaît pas le pécheur, n'est vraie qu'en prenant le mot : connaît, au sens qu'il a parfois dans l'Écriture : voir avec bienveillance. Par ex. S. Matth. VII, 23 : « Nunquam novi vos, discedite a me, qui operamini iniquitatem » ; I Corinth. VIII, 3 : « Si quis autem diligit Deum, hic cognitus est ab eo. » ; II. *Timot.*, II, 19 : « Cognovit Dominus qui sunt ejus » ; Ioh. X, 14, 27. C'est un sens spirituel du mot : cognosco ; mais Eckhart semble passer insensiblement de ce sens spirituel, au sens propre, lorsqu'il arrive à affirmer que Dieu ne connaît pas les pécheurs. De même après avoir dit au sens mystique que la créature n'est rien, c'est-à-dire par elle-même, il semble vouloir dire que purement et simplement, elle n'est rien. Il confond ainsi le langage mystique avec le langage philosophique ; les propositions qui sont vraies selon la première terminologie, ne le sont plus nécessairement, dans leurs sens philosophiques.

— Sur cette question, comme je l'ai déjà fait remarquer, S. THOMAS s'est exprimé d'une façon bien plus réelle, et avec fermeté de pensée. Voir *Summa Theol.*, I P., q. XIV, a. 10 : « Utrum Deus cognoscat mala. » ; q. XV, a. 3, ad 1^um^ ; *Comm. Sent.*, lib. I, Dist. XXXVI, q. I, a. 2, 3 ; Dist. XL, q. IV, a. 1, ad 1^um^ ; *De veritate*, q. II, a. 1 ; *Contra Gentes*, lib. I, cap. LXXI.

UT ESSENT OMNIA », vult dicere, quod finis creationis est totum universum, omne scilicet, quod est omnia. Ubi notandum primo quod, sicut omne agens per se semper intendit ipsum totum [1], puta artifex domum, partes autem non nisi propter totum et in toto, sic agens primum, Deus, per se et primo produxit et creavit universum [2], habens omnia, singula vero utpote partes universi, et partes omnium non nisi propter universum et in universo, et sic perit [3] questio et difficultas, multos gravans usque hodie [4], quomodo ab uno simplici, quod est Deus, possint esse multa inmediate.

5 propter || per *C.* — 6 primo || primum *C.* — 6 habens omnia... universi et *om E.* — 8 propter || per *C.*

1. C'est un des principes fondamentaux de la doctrine de saint Thomas, et qui trouve son application en de multiples problèmes. *Summa Theol.*, q. LXV, a. 2 : « Omnes partes sunt propter perfectionem totius, sicut et materia, propter formam ; partes enim sunt quasi materia totius... Singulae creaturae sunt propter perfectionem totius universi ». — « Rursus cum omnis pars ordinetur ad totum sicut imperfectum ad perfectum. » *Ibid.*, Ia-IIae, q. XC, a. 2.

2. Eckhart applique le principe de S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. XLVII, a. 1, ad 1um : « ... agens per naturam agit per formam per quam est : quae unius tantum et una : et ideo non agit nisi unum. Agens autem voluntarium, quale est Deus, ut supra ostensum est [I P., q. XIX, a. 4], agit per formam intellectam. Cum igitur Deum multa intelligere non repugnet unitati et simplicitati ipsius, ut supra ostensum est [I P., q. XV, a. 2], relinquitur quod, licet sit unus, possit multa facere. » Cette question est traitée longuement dans le *De potentia* ; q. XVI, a. 1 : « Utrum ab uno primo possit procedere multitudo. » Voir aussi *Contra Gentes*, lib. II, cap. XXXIX-LXV. ; *De potentia*, q. VII, a. 1.

3. Eckhart dit que l'univers est un. Dès lors il n'y a plus lieu de rechercher comment la multiplicité peut venir de l'unité.

4. On retrouve l'écho de ces discussions dans la célèbre condamnation de 1277 : « Quod prima causa non potest plures mundos facere. — Quod ab uno primo agente non potest esse multitudo effectuum. » Voir P. MANDONNET, *Siger de Brabant* dans *Les Philosophes belges*, t. VII, p. 178, nº 27, 28. — « Quod effectus immediatus a primo debet esse unus tantum, et simillimus primo. » *Ibid.*, p. 17, nº 13. — Siger de Brabant écrivait sur ce point : « ... causa prima non est causa praedictorum nisi secundum quemdam ordinem, et non omnium immediate, cum ab uno simplici non procedat nisi unum immediate et non multa, nisi quodam ordine. » *Ibid.*, p. 112. — Dans le *De potentia*, q. III, a. 4, saint Thomas réfute une fois de plus cette opinion : « Respondeo dicendum quod quorumdam Philosophorum fuit positio, quod Deus creavit creaturas inferiores mediantibus superioribus, ut patet *in libro de Causis* [Prop. X], et in *Metaphys. Avicennae* [lib. IX, cap. IV], et *Algazelis*, et movebantur ad hoc opinandum propter hoc quod credebant quod ab uno simplici non posset immediate nisi unum provenire, et illo mediante ex uno primo multitudo procedebat. Hoc autem dicebant, ac si Deus ageret per necessitatem naturae, per quem modum ex uno simplici non fit nisi unum. » — « Quod quamvis actio Dei sit una et simplex, quia est ejus essentia, non tamen oportet quod sit unus tantum effectus, sed multi, quia ex actione divina procedit effectus secundum ordinem sapientiae et arbitrium voluntatis. » *De potentia*, q. III, a. 16, ad 16um. — Voir encore *Summa Theol.*, q. XLV, a. 3.

1 Item qui putant, ut AVICENNA et sui sequaces[1], quod a primo sit primo et inmediate creata intelligencia, et ab alia deinceps alia. Dicendum est enim, quod totum universum tanquam unum totum — sicut ipsum nomen indicat, quod
5 dicitur universum tanquam unum[2] — est ab uno simplici,

2 inmediate *add C* sit. — 4 nomen *om C*.

1. AVICENNE, *Metaphys.*, tr. IX, cap. IV ; éd. Venise, 1508. fol. 104 v. Ce chapitre est intitulé : « De ordinatione esse intelligentie et animarum celestium et corporum superiorum a primo. » On y lit : « Manifestum est igitur quod primum eorum quae sunt a causa prima unum numero est ; et ejus essentia et ejus quidditas est unitas, non in materia, unde nihil corporum vel formarum quae sunt perfectiones corporum est creatum ejus propinquum ; quia primum creatum est intelligentia pura, quia est forma, non in materia... Jam autem manifestum est nobis ex predictis quod intelligentie separate sunt plures numero ; igitur non habent esse simul ex primo ; sed necesse est ut excellentior omnibus illis sit esse quod primum est ex eo : post quod sequitur intelligentia. Sub unaquaque autem intelligentia est celum cum sua materia et sua forma, que est anima et intelligentia inferius ea... Igitur ex prima intelligentia inquantum intelligit primum sequitur esse alterius intelligentie inferioris ea ; et inquantum intelligit seipsam, sequitur ex ea forma celi ultimi;et ejus perfectio, et hec est anima ; et propter naturam essendi potentialem que est ejus, que est retenta inquantum intelligit seipsam, est etiam corporeitas celi ultimi que est contenta in totalitate celi ultimi ; unde ipsa et id quod est commune virtuti sunt sic quod ex ipsa sequitur intelligentia, et ex eo quod est commune virtuti in quantum appropriatur sibi ipsi secundum modum suum, sequitur spera prima cum suis partibus duabus, scilicet materia et forma ; materia autem est mediante forma et consortio ejus ; sic potentialitas essendi trahit ad effectum id quod est apud eam, scilicet, formam celi. Similiter est dispositio in intelligentia et intelligentia, et in celo et celo, quousque pervenit ad intelligentiam agentem que gubernat nostras animas »... — Voir aussi, le *De intelligentiis*, cap. IV ; *ibid.*, fol. 65 r. Ce chapitre est intitulé : « Quod primum creatum est intelligentia ; et quomodo ipsa intelligat causas in suis theophaniis, et qualiter exeunt ab ea ; quibus illa dat suum regnum. »

S. THOMAS a critiqué à maintes reprises cette théorie d'Avicenne : « Et sic posuit Avicenna [Metaph., tr. IX, cap. IV] quod prima substantia separata, creata a Deo, creat aliam post se, et substantiam orbis, et animam ejus ; et quod substantia orbis creat materiam inferiorum corporum. Et secundum hunc etiam modum Magister dicit, in V Dist. IV Sent., quod Deus potest creaturae communicare potentiam creandi, ut creet per ministerium, non propria auctoritate. » *Summa Theol.*, I P., q. XLV, a. 5. — « Alii pluralitatem rerum et modos diversos earum ex necessitate causae efficientis ponebant, sicut Avicenna [Metaphy., tr. IX, cap. IV] et ejus sequaces. Posuit enim, quod primum ens, inquantum intelligit se ipsum, produxit unum tantum causatum, quod est intelligentia prima, quam necesse erat a simplicitate primo entis deficere. » *De potentia*, q. III, a. 16. — Voir aussi *Comm. Sent.*, lib. I, Dist. XXXVII, q. I, a. 1, ad 4^um^ ; *De potentia*, q. VII, a. 1 ; *Summa Theol.*, I P., q. XLVII, a. 1.

2. A condition de bien marquer que cette unité n'est qu'une unité d'ordre : « Mundus enim iste unus dicitur unitate ordinis, secundum quod quaedam ad alia ordinantur. » S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. XLVII, a. 3. — Cette unité d'ordre suppose une multiplicité de composants : « sicut Deus est unus, ita et unum produxit non solum quia unumquodque in se unum est, sed etiam quia omnia quodammodo sunt unum perfectum, quae quidem unitas diversitatem partium requirit. »

unum ab uno primo et inmediate. Apte quidem, nam sicut Deus est unum quid simplex per omnia in esse, multiplex tamen racione[1], sic et ipsum universum unum quidem est. Unus est enim mundus, multiplex tamen in partibus et rebus distinctis. Sic enim unum multiplex in partibus est a Deo uno, multiplici rerum racione.

Perit eciam questio, qua queritur que sit causa inequalitatis [E = COL. 96] rerum[2]. Constat enim ex dictis quod, sicut prima intencio et finis creationis est unum universum perfectum, cuius tamen perfectio et unitas consistit in multitudine et diversitate partium, sic equalitas consequens unitatem est primus finis creationis, quam tamen consequitur rerum inequalitas, sine qua non esset unum melius alio, nec essent « omnia ». Sic ergo Deus est causa unius et equalitatis et optimi, primo et per se, que tria tamen, scilicet : unitatem, equalitatem et optimum, consequitur secundario multitudo quantum ad primum, inequalitas quantum ad secundum, bonum et melius hoc illo, quantum ad tercium ; propter quod secundum communem exposicionem, de quolibet creato dictum est quod esset bonum, de omnibus autem, quod essent valde bona, Gen. I [v. 31][3]

1 primo || primum *E.* — 3 tamen racione... unum multiplex *om E* per homotel. 14 est causa || causa est *E.* — 17 secundario || secunda *C.* — 18 et melius hoc illo... esset bonum *om E* per homotel.

De potentia, q. III, a. 16, ad 1um. — Eckhart admet ce point de vue comme la suite du texte nous le montre ; mais par ailleurs, il insiste tellement sur l'unité du monde, afin de pouvoir résoudre le problème de l'unité, qu'on peut se demander s'il n'y a pas là, encore, quelque équivoque dans son esprit. — Voir encore S. THOMAS *Summa Theol.*, q. LXI, a. 3.

1. S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. XLVII, a. 1, ad 2um : « Et tamen secundum quod ideae dicuntur exemplaria, pluralitati rerum correspondet in mente divina pluralitas idearum. » — *De potentia*, q. III, a. 1, ad 9um, reproduit dans a. 16, corps de l'article, in finem.

2. Cette question de l'inégalité des êtres est connexe au problème de la multiplicité. Voir S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. XLVII, a. 2 : « Et ideo dicendum quod, sicut sapientia Dei est causa distinctionis rerum [voir *De potentia*, q. III, a. 1 ad 9um ; a. 16], ita et inaequalitas, etc... » C'est à cet article de la *Summa Theol.*, qu'il faut se reporter dans ce passage, pour retrouver l'ambiance doctrinale de maître Eckhart. Mais ce dernier, au lieu de résoudre le problème de l'un et du multiple, le nie tout simplement.

3. Eckhart, dans toute cette dissertation, s'est nettement inspiré de S. THOMAS, *Summa Theol*, q. XLVII, a. 2 ; c'est à ce dernier qu'il emprunte encore l'exégèse du texte de la *Genèse*, *ibid.*, ad 1um : « Ad primum ergo dicendum quod optimi agentis est producere totum effectum suum optimum ; non tamen quod quamlibet partem totius faciat optimam simpliciter, sed optimam secundum proportionem ad

[C = Fol. 61v-1]. Et patet in exemplo supra posito de omni et quolibet agente naturali ; non enim fit nec generatur forma nec materia, set totum compositum, ex VII° *Metaphysice* [1]. Sic ergo multitudo ab unitate est, et inequalitas ab equalitate descendit et procedit, et ad unitatem multitudo, ad equalitatem inequalitas [2], ad concordanciam contrarietas reducitur et recurrit. Hinc est quod Boethius II° *Arithmetice* [3] docet quod omnis inequalitas ad equalitatem reducatur, et III *De consolacione* [4] reducit omnia ad bonum, bonum ad unum, unum ad esse, alludens optime tribus, que iam

2 generatur || generat *E*. — 4 est, et *om E* et. — 7 II° Arithmetice || principio secundi Arismetice *C*.

totum : tolleretur enim bonitas animalis, si quaelibet pars ejus oculi haberetur dignitatem. Sic igitur et Deus totum universum constituit optimum, secundum modum creaturae, non autem singulas creaturas, sed unam alia meliorem. Et ideo de singulis creaturis dicitur Genes. I [v. 4] : « *Vidit Deus lucem quod esset bona* », et similiter de singulis ; sed de omnibus simul dicitur [v. 31] : « *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.* » Cette éxégèse est proposée par S. Augustin, *Enchiridion*, cap. X ; *P. L.*, t. XL, col. 236 : « Ab hac summe et aequaliter et immutabiliter bona Trinitate creata sunt omnia, et nec summe, nec aequaliter, nec immutabiliter bona, sed tamen bona etiam singula : simul vero universa valde bona (Gen. I, 31), quia ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo.» Ce texte est passé dans les *Sentences* de P. Lombard, lib. I, Dist. XLVI, cap. V ; éd. Quaracchi, p. 283 ; et S. Thomas l'a souvent cité. Voir *Summa Theol.*, q. XXV, a. 6, 3e obj. ; *De potentia*, q. V, a. 1, ad 14um ; *Comm. Sent.*, lib. I, Dist. XLIV, q. I, a. 2, 1e obj. ; et *Summa Contra Gentes*, lib. II, cap. XLIV ; lib. III, cap. LXIV.

1. Aristote, *Metaphys.*, lib. VII, cap. VIII. Le texte, tel qu'il est cité par Eckhart, ne se trouve pas dans Aristote, mais dans le commentaire de S. Thomas, *ibid.*, lect. VIII, in fine : « Probaverat enim quod formae non generantur, sed composita. » Voir encore *Comm. Sent.*, lib. II, Dist. I, q. I, a. 4, in corpore : « Formae autem praedictae non dicuntur generari nisi per accidens, et eadem ratione materia prima, quae generationi substat, propter sui simplicitatem non generatur, sed creatur » ; *ibid.*, a. 2 in corpore ; *De potentia*, q. III, a. 1, ad 12um ; a. 8 ; a. 9 ; *Summa Theol.*, I P., q. LXV, a. 4 ; q. LXXV, a. 6 ; q. XC, a. 2 ; q. XCI, a. 2, etc.

2. S. Thomas, *Summa Theol.*, I P., q. XLIV, a. 1, in corpore : « Unde et Plato dixit, quod necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem » ; q. CXV, a. 3 ; *De veritate*, q. V, a. 2, 4e obj. : « Praeterea, secundum Boethium, in suà Arithmetica (lib. I, cap. XXXII, et lib. II, cap. I) omnis inaequalitas ad aequalitatem reducitur, et multitudo ad unitatem » ; *ibid.*, q. X, a. 13, 5e obj.

3. Boèce, *De arithmetica*, lib. II, cap. I : « Quomodo ad aequalitatem omnis aequalitas reducatur » ; *P. L.*, t. LXIII, col. 1113. Voir aussi lib. I, cap. XXXII : « Demonstratio quemadmodum omnis inaequalitas ab aequalitate processerit. », *ibid.*, col. 1110.

4. Boèce, *De consolatione philosophiae*, lib. III, cap. X ; *P. L.*, t. LXIII, col. 768 : « Ad bonum vero caetera referri palam est, etc. » ; ibid, cap. XI, col. 772 : « Oportet igitur idem esse unum atque bonum simili ratione concedas... Nostine igitur, inquit, omne quod est, tamdiu manere atque subsistere, quamdiu sit unum, sed interire atque dissolvi pariter, atque unum esse destiterit ? »

dicta sunt de rerum creatarum esse, unitate et equalitate, ad que significanda optime dictum est : « CREAVIT, UT ESSENT OMNIA ». Semper enim diversa et adversa in inferioribus uniuntur, et concordant in altioribus et superioribus [1]. Iob. XXV [v. 2] « *Qui facit concordia in suis sublimibus* ».

Adhuc autem notandum, quod multitudo et inequalitas proprietates sunt, et semper consequntur creaturas, sive res creatas [2] ; unitas autem et equalitas propria sunt dei et divinorum, inquantum huiusmodi [3]. Ad quam significandum dicitur, quod DEUS « CREAVIT, UT ESSENT OMNIA ». « DEUS », ait, et « CREAVIT » : ecce unitas ; « CREAVIT OMNIA » : ecce multitudo et inequalitas ; hoc ipso enim, quod creatum est, distinctum est, et quod distinctum est, inequale est, et multum. Creatum enim hoc ipso quod descendit ab uno et ab indistincto, cadit ab uno, et cadit in distinctionem, et per consequens in inequalitatem.

[E = COL. 97] E converso increatum, quod a nullo cadit nec descendit, propter hoc manet et stat in fontalitate unitatis, equalitatis et indistinctionis. Hinc est, quod et persone in divinis, quamvis sint tres, non tamen multe, set

---

4 altioribus || alternacionibus *E.*— 5 suis *om E.*— 6 et inequalitas *om E* et.— 7 proprietates || proprietas *E.* — 7 sunt *om E.* — 15 indistincto || instinctio *C.* — 17 quod || quia *C.* — 18 hoc || quod *C.* — 19 quod et || quod tres *C.* — 20 tres || plures *C.* — 20 multe || multa *C.*

---

1. S. THOMAS, *De veritate*, q. II, a. 1 : « ...unde et diversae res diversimode Deum imitantur, et secundum diversas formas repraesentant unam simplicem Dei formam, quia in illa forma unitur quidquid perfectionis distinctim et multipliciter in creaturis invenitur.». — *Summa Theol.*, I P., q. XLVII, a. 1 : « nam bonitas quae in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim » ; q. XIII, a. 5 : « quod divisim et multipliciter est in effectibus, in causa est simpliciter et eodem modo... omnes rerum perfectiones, quae sunt in rebus creatis divisim et multipliciter, in Deo praeexistunt unite. » *De potentia*, q. VII, a. 1.

2. Voir S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. XLVII, a. 1 : « Utrum rerum multitudo et distinctio sit a Deo » ; a. 2 : « Utrum inaequalitas rerum sit a Deo. » Dans tout ce chapitre, Eckhart se réfère à cette question de saint Thomas.

3. S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. XI, surtout a. 4 : « Cum unum sit ens indivisum, ad hoc quod aliquid sit maxime unum, oportet quod sit et maxime ens et maxime indivisum. Utrumque autem competit Deo. Est enim maxime ens, inquantum est non habens aliquod esse determinatum per aliquam naturam cui adveniat, sed est ipsum esse subsistens, omnibus modis determinatum. Est autem maxime indivisum, in quantum neque dividitur actu neque potentia, secundum quemcunque modum divisionis, cum sit omnibus modis simplex. » — Voir aussi *Comm. de Causis*, lect. XXI. L'égalité est un effet de l'unité. Voir *Summa Theol.*, I P., q. XLVII, a. 2, obj. 2 ; et *Comm. Metaphys.*, lib. V, lect. 17.

unum, eciam si essent persone mille [1]. Ioh. 1 [5, 7] : « *Pater verbum et spiritus sanctus, et hii tres unum sunt.* » Ubi rursus notandum, quod hoc ipso, quod creature sunt multe, distincte, et inequales, sequitur, quod deus est indistinctus, non multus, nec inequalis. Sequitur eciam, quod omne creatum est aliqualiter unum, equale et indistinctum [2]. Racio omnium predictorum est, quia superius semper afficit secundum se ipsum omne suum inferius, et ab ipso in nullum vice versa afficitur [3], sicut patet *in tractatu de natura superioris.* Igitur deus creator afficit omne creatum sua unitate, sua equalitate et sua indistinctione, secundum illud PROCLI : « *Omnis multitudo participat aliqualiter uno* [4] » : et omne divisum ab aliis est indivisum in se. Predictis concordat, quod SENECA, epistola LXVII, ait [5] : « *Divinorum una natura est* » ; et ibidem : « *Discrimen nullum est inter divina* » ; et BOETHIUS, III^e libro *De consolacione*, Deo loquens, ait :

« *Tu cuncta superno*
Ducis ab exemplo, pulchrum pulcherrimus ipse
Mundum mente gerens, similique ymagine formans
Perfectasque iubens, perfectum absolvere partes. » [7]

1 eciam || et *C.* — 1 persone || plures *E.* — 3 distincte *add E* sunt. — 5 quod *om C.* — 6 aliqualiter *add C* super. — 8 nullum || nullo *C.* — 15 et B. *om E* et. — 18 ipse || ipsum *C.* — 19 ymagine || ymaginem *E.*

1. S. THOMAS exprime la même idée, *Summa Theol.*, I P., q. XXI, a. 1 ad 3^um^ : « *Trinitas* absolute dicitur : significat enim numerum ternarium personarum. Sed *triplicitas* significat proportionem inaequalitatis : est enim species proportionis inaequalis, sicut patet per Boethium, in *Arithmetica* [lib. II, cap. XXIII]. Et ideo non est in Deo triplicitas, sed trinitas. »

2. En tant que les créatures sont un certain reflet de leur cause. Voir *Summa Theol.*, I P., q. XLVII, a. 2, ad 2^um^ : « Sed tamen etiam a creaturis participatur quaedam aequalitas, scilicet proportionis » ; q. XIII, a. 5 ; *De potentia*, q. VII, a. 7, 8.

3. Eckhart a souvent cité ce principe. Voir P. DENIFLE, *Archiv*, t. II, p. 513, note 1. — C'est sous une forme un peu différente, le principe énoncé dans le *De causis*, propos. 20 : « Primum est dives per seipsum... Illa ergo res est dives magis, quae influit, et non fit influxio super ipsam per aliquem motorum » ; ed. BARDENHEWER, p. 182. Voir S. THOMAS, *Comm. De causis*, lect. XXI. Quand Eckhart évoque le principe dont nous parlons, il le rattache d'ailleurs à cette proposition du *De causis* : « Primum est dives per se. » Voir P. DENIFLE, *op. cit.*, p. 536, l, 17 ; 579, l. 25. — Ce texte devra être pris en considération pour juger du panthéisme de maître Eckhart. Voir ALB. LE GRAND, *Comm. De causis*, éd. BORGNET, t. X, p. 415.

4. C'est la première phrase de « *l'Institutio Theologica* de PROCLUS : « πᾶς πλῆθος μετέχει πη τοῦ ἑνός. »

5. SÉNÈQUE, *Epist. Mor.*, lib. VII, ep. 4 (= ep. 66), éd. F. HAASE, Leipzig, Teubner, 1895, vol. III, p. 144, n. 12.

6. *Ibid.*, p. 144, n 12.

7. BOÈCE, *De consolatione philosophiae*, lib. III, metr. 9 ; *P. L.*, t. LXIII, col. 758-59.

Ecce habes ex SENECA [1], quod unum et equale sunt de natura divinorum, et per consequens multum, inequale de natura creaturorum ; ex BOETHIO autem habes [2], quod mundus iste, totum universum, est primo intentum et deductum exemplariter ab ymagine creatoris ; partes autem, que multe sunt, secundario, inquantum perfectio unius universi ipsas requirit [3]. Vel, ut proprius loquamur, ipsa unitas perfecta universi, partes huiusmodi principiat. Ipse enim partes universaliter cuiuslibet totius non conferunt esse suo toti, set e converso accipiunt esse a toto per totum et in toto, inquantum enim huiusmodi, extra totum nullum prorsus esse habent, nisi solo falso nomine, utpote equivoce [4].

§ 7

IUSTICIA ENIM PERPETUA EST ET INMORTALIS [v. 15]

Ubi multa diffuse habes de natura et differencia perfectionum spiritualium et corporalium.

« JUSTICIA ENIM PERPETUA EST ET INMORTALIS. » Notandum quod hec proposicio simpliciter vera est de omni iusticia universaliter, sicut sonat. Sciendum enim quod omnino aliter est opposito modo de [C = FOL. 61v-2] accidentibus corporalibus [E = COL. 98] puta : albedine, sapore et huiusmodi, et aliter de perfectionibus spiritualibus. Corporalia enim corrunpuntur et desinunt esse corruptis

1 ecce || eorum *E.* — 1 Seneca || sequitur *E.* — 2 per consequens, multum, inequale *om C.* — 3 creaturorum || creatorum *C.* — 3 ex *add C* et ; secundum Boethium *E.* — 6 universi ipsas || universas ipsi *E.* — 22 de *dupl C.*

1. C'est l'explication du texte de Sénèque, cité plus haut, p. 363, n. 5.

2. De même, c'est l'explication du texte de Boèce, p. 363, n. 7.

3. Voir plus haut, p. 359, n. 2.

4. Voir S. THOMAS, *Comm. Metaphys.*, lib. V, lect. 21 ; *Comm. Sentent.*, lib. III, Dist. VI, q. II, a. 3 : « Dicendum quod ad rationem totius pertinent duo. Unum scilicet quod esse totius compositi pertinet ad omnes partes, quia partes non habent proprium esse, sed sunt per esse totius » ; *Summa Theol.*, Ia IIae, q. IV, a. 5, ad 2um : « Anima aliter se habet ad esse quam aliae partes. Nam esse totius non est alicujus suarum partium : unde vel pars omnino desinit esse, destructo toto, sicut partes animalis destructo animali ; vel, si remanent, habent aliud esse in actu, sicut pars lineae habet aliud esse quam tota linea. » — *Ibid.*, I P., q. LXXVI, a. 8 : « ...Et ideo, recedente anima, sicut non dicitur animal et homo, nisi aequivoce... »

subiectis et est racio quod accipiunt esse et unum esse. Per consequens autem, divisum esse et numerum, ut dictum est supra de partibus universi, a subiecto, per subiectum, et in subiecto, et per consequens sunt posteriora subiectis [1]. Spirituales autem perfectiones per eandem racionem iam dictam, omnino se habent, opposito modo. Ipse enim in nullo prorsus accipiunt esse a subiectis, et per consequens nec divisionem, nec numerum, nec diffinitionem. « *Omnis enim res per quascunque causas nascitur per easdem dissolvitur* », ut ait CHRYSOSTOMUS [2], et nichil tam naturale, ut ait iurisperitus [3]. E converso autem huiusmodi perfectiones, puta : iusticia, sapiencia et similia in ullo penitus accipiunt quidquam sui a subiecto, sed pocius dant subiecto totum suum esse inquantum huiusmodi, ut patet in ipsa iusticia et iusto. Propter hoc huiusmodi sunt priora suis subiectis, et ante nomina subiectis, nec sunt proprie in subiectis,

1 quod || quia *C.* — 2 autem || aut *C.* — 5 per eandem racionem iam dictam || per iam eandem racionem dictam *C.* — 6 ipse enim in nullo prorsus || in nullo enim ipse prorsus *C.* — 14 ut *om E.* — 16 et ante nomina subiectis, nec sunt proprie in subiectis *om C* per homot.

1. Cette doctrine des accidents corporels, est conforme à celle de saint Thomas :

a) Tout accident reçoit l'être, du sujet dans lequel il inhère. Il existe dans son sujet et par son sujet. Voir S. THOMAS, *Comm. Metaphys.*, lib. V, lect. 9 ; lib. VII, lect. 1; lib. XII, lect. 1 ; *Comm. Sent.*, lib. I, Dist. VIII, q. IV, a. 3 ; *Contra Gentes*, lib. IV, cap. XLIV ; *Summa Theol.*, I P., q. XXIX, a. 1, 2 ; I^{a}-II^{ae}, q. LIII, a. 2, ad 3^{um} ; etc.

b) Les accidents sont postérieurs aux sujets dans lesquels ils inhèrent : *Comm. Metaphys.*, lib. IV, lect. II, in medio ; *Contra Gentes*, lib. IV, cap. XIV : « ...omnia accidentia sunt formae quaedam substantiae superadditae et a principiis substantiae causatae, oportet quod eorum esse sit superadditum supra esse substantiae et ab ipso dependens. »

c) Les accidents sont individués et comptés par leurs sujets. *Summa Theol.*, I P., q. XXIX, a. 1 : « Substantia enim individuatur per seipsam, sed accidentia individuantur per subjectum, quod est substantia : dicitur enim albedo, inquantum est in hoc subjecto... ; *ibid.*, q. XXXIX, a. 3 : « Substantia autem, sicut per se habet esse, ita per se habet unitatem vel multitudinem... accidentia autem, sicut esse habent in subjecto, ita ex subjecto suscipiunt unitatem et multitudinem » ; *Comm. Metaphys.*, lib. VII, lect. 4, lib. IX, lect. 1.

d) La disparition des sujets entraîne la disparition des accidents. *Comm. Sent.*, lib. III, Dist. XXXI, q. I, a. 1, in finem ; *De anima*, a. 19 : « Non enim accidens remanere potest corrupto subjecto. » — Voir aussi, *Summa Theol.*, III P., q. LXXVII, a. 1, le cas posé par la transsubstantiation.

Nous aurons à revenir sur ces textes, dans lesquels se reflète encore la mentalité dialectique de maître Eckhart.

2. *Opus imperfectum in Matthaeum*, Hom. XXXII ; *P. G.*, t. LVI, col. 802.

3. Ce texte de l'*Opus imperfectum* est cité dans les additions de Paucapalea, au décret de GRATIEN, Pars II, Causa XXVII, q. II, c. IV ; *P. L.*, t. CLXXXVII, col. 1393-1394.

nec accipiunt esse in subiectis proprie, sed e converso subiecta sunt in ipsis [1]. Ephes. III [v. 17] : « *In caritate radicati et fundati* », et accipiunt esse, inquantum huiusmodi, in illis tanquam in prioribus. Exempli gracia : Iustus ut sic, totum suum esse accipit ab ipsa iusticia, ita ut iusticia vere sit parens, et pater iusti, et iustus ut sic vere fit proles genita, et filius iusticie [2], sicut notavi super illo : « *ex quo omnis*

2 Eph. III ...fundati *om C.* — 3 huiusmodi || huius *C.* — 5 vere || vera *E.* — 6 et iustus || ut iustus *E.* — 6 fit *om E.*

1. Eckhart oppose ici les qualités spirituelles aux accidents physiques :

a) Les perfections spirituelles, comme la justice, la bonté, n'existent pas par le sujet dans lequel elles inhèrent ; bien au contraire, ce sont elles qui donnent l'existence à leur sujet, en tant qu'il participe à ces perfections. L'homme juste est juste par la justice; c'est la justice qui le fait être juste.— Cette doctrine d'Eckhart a été incriminée par les juges de 1326 : « Qualitates elementares univoce accipiunt esse a subjecto, per subjectum et in subjecto. Analogice vero, puta justitia, veritas et hujusmodi, non sic, sed e converso. Non enim accipiunt esse a subjecto, sed subjectum accipit ab ipsis et per ipsas et in ipsis esse justum, verum, bonum, et hujusmodi, que sunt priora suis subjectis, et manent corruptis subjectis suis, sicut pulchre docet Augustinus, *De trinitate*, libro 8°, capitulo 3°. » P. G. THÉRY, *op. cit.*, p. 169.

b) Ces perfections sont par conséquent antérieures aux sujets qui les participent.

c) Par conséquent, les sujets peuvent disparaître, sans que par là même, disparaissent ces perfections. Quelle est la portée exacte de la pensée d'Eckhart ? Il faut pour l'apprécier se reporter à la notion de l'analogie d'après Eckhart. Dans son Commentaire sur l'*Ecclésiastique*, ce dernier écrit : « Analoga vero non distinguntur per res, set nec per rerum differentias, set per modos unius ejusdem rei simpliciter... Ens autem sive esse et omnis perfectio maxime generalis, puta esse, unum, verum, bonum, lux, justitia et hujusmodi, dicuntur de deo et creaturis analogice. Ex quo sequitur, quod bonitas et justitia et similia bonitatem suam habent totaliter ab extra aliquo, ad quod analogaliter, deus scilicet. » P. DENIFLE, *Archiv*, t. II, p. 588, l. 3-14. — Eckhart, parlant des perfections spirituelles, nous dit qu'elles sont d'abord en Dieu, et qu'elles sont participées analogiquement par les créatures ; [S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. XIII, a. 5 : « ...quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum, ut ad principium et causam, in qua praeexistunt excellenter omnes rerum perfectiones » ; *ibid.* a. 6 : « Cum autem dicitur *Deus est bonus*, vel *sapiens*, non solum significatur quod ipse sit causa sapientiae vel bonitatis, sed quod haec in eo eminentius praeexistunt. Unde, secundum hoc, dicendum est, quod, quantum ad rem significatam per nomen, per prius dicuntur de Deo quam de creaturis : quia a Deo hujusmodi perfectiones in creaturas manant »] ; ces perfections existent donc éminemment en dehors de l'homme qui les participe ; ce n'est donc pas le sujet-homme qui leur donne l'existence, au contraire, le juste est juste par cette perfection qu'est la justice ; le sujet-homme peut disparaître, la justice demeurera. — Je crois que c'est là le véritable contexte et la portée exacte de la doctrine énoncée ici par Eckhart.

2. Pour la comprendre, il faut replacer cette doctrine dans le contexte que nous venons de donner. Eckhart raisonne sur le juste, non pas en tant qu'il est homme, mais en tant qu'il est juste : *iustus ut sic*, répète-t-il deux fois dans cette phrase. Il abstrait de l'homme la qualité qui le rend juste. Son raisonnement est un rai-

paternitas in celo et in terra ». Ephes. III [v. 15] Adhuc autem exemplum manifestum est in corpore et anima. Dicimus enim usualiter animam esse in corpore, cum tamen secundum veritatem, pocius corpus sit in anima, et ipsa dat esse corpori [1], propter quod corrupto ipso corpore hominis, non corrumpitur anima, prout non est inmersa materie [2]. Semper enim corruptis primis sive prioribus causalibus, corrunpuntur posteriora et causata [3], non e converso, et hoc est quod dicitur : « IUSTICIA PERPETUA EST ET INMORTALIS [4]. » Quod autem dicitur et creditur ab inperitis, iusticiam, sapienciam et huiusmodi, mori cum iusto et sapiente, ex ignorancia est eorum, qui spiritualia iudicant secundum corporalia, cum semper eciam in natura e converso sit, ut spiritualia sicut iudex corporalium, propter quod signan-

1 III *om E.* — 2 manifestum || maximum *E.* — 6 prout non est || prout est non *E.* — 10 et creditur *om C* et. — 12 secundum *add C* iudex.

sonnement abstrait. Mais, de plus, il raisonne comme si ces perfections spirituelles étaient participées par l'homme, d'une façon pour ainsi dire, tout extérieure, n'atteignant l'homme que du dehors. Il y aurait là de grandes et multiples précisions à apporter. Eckhart veut-il parler de perfections naturelles ou surnaturelles ? Il semble qu'il se place surtout dans l'ordre naturel. Mais dans ce cas, Eckhart devrait faire intervenir ici la doctrine des habitus. Voir S. THOMAS, *Summa Theol.*, Ia-IIae, q. LXIII, tout entière. Et dans le concret, la justice, la sagesse sont des accidents dans l'homme : « Sicut igitur sapientia, et justitia in homine quidem sunt accidentia, in Deo autem sunt idem quod divina essentia. » *Contra Gentes*, lib. IV, cap. XIV.

1. Voir entre autres textes, S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. VIII, a. 1, ad 2um : « Licet corporalia dicantur esse in aliquo sicut in continente, tamen spiritualia continent ea in quibus sunt, sicut anima continet corpus. »

2. Cette expression se trouve aussi dans S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. LXXVI, a. 1, ad 4um : « Quod humana anima non est forma in materia corporali immersa... » Voir aussi le corps de l'article.

3. C'est le principe : « *remota causa, removetur effectus.* » Voir S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. LXXVI, a. 2, 2e obj.

4. Saint Thomas a donné, lui aussi, une exégèse de ce texte de la *Sagesse*, mais bien différente de l'interprétation donnée ici par Eckhart. La justice est immortelle, dit-il, à raison de son sujet, la volonté, qui est incorruptible, et à cause de son caractère spécifique qui lui assure une certaine raison d'être dans la vie éternelle : la justice consiste ici-bas, en partie, dans la soumission aux supérieurs ; or dans la vie éternelle, les âmes seront soumises à Dieu. C'est pourquoi la justice est dite immortelle : « ...tum ratione subjecti, quia voluntas incorruptibilis est ; tum etiam propter similitudinem actus, ut prius [in corpore = « De justicia vero manifestius est quem actum ibi habebit, scilicet *esse subditum Deo* : quia etiam in hac vita ad justitiam pertinet esse subditum superiori »], dictum est. » *Summa Theol.*, Ia-IIae, q. LXVII, a. 1, ad 3um. — Voir aussi *ibid.*, IIa-IIae, q. LVIII, a. 1, ad 3um, et 4um ; *Comm. Sentent.*, lib. IV, Dist. XXXIII, q. III, a. 1, ad 3um ; *De veritate*, q. I, a. 5, ad 13um.

ter infra III° dicitur : « *Iustorum anime in manu Dei sunt, et non tanget illos tormentum mortis.* » [Sap. III, 1.] Et sequitur : « *Visi sunt oculis insipientium mori* » [Sap. III, 2]. Premissis manifeste consonat quod docet AUGUSTINUS VIII *De Trinitate*, cap. 2°, ubi [E = COL. 99] sic dicit : « *cum fit bonus animus, nisi se ad aliquid convertat quod ipse non est, non potest hoc assequi. Quo se autem convertat ut fiat bonus animus, nisi ad bonum, cum hoc amat et appetit et adipiscitur ? Unde se si rursus avertat, fiatque non bonus, hoc ipso quo se avertit a bono, nisi maneat in se illud bonum unde se avertit, non est quo se iterum, si voluerit emendare, convertat.* »[1] Et hoc est quod Ysa. XXX [v. 18], dicitur : « *Expectat vos Dominus ut misereatur vestri* », sicut planius et plenius ibidem notavi, infra VII° : « *Inextinguibile est lumen illius*[2]. » Vide ibidem.

Rursus ad evidentiam premissorum notandum quod non est ymaginandum sicut plerique tardiores estimant, quod iusticia sit alia in pluribus, iusticia divisa et numerata, fixa et radicem habens in ipsis iustis, sicut se habet et iam dictum de accidentibus corporalibus[3] ; sed pocius omnes iusti sunt ab una numero iusticia, numero tamen sine numero et una sine unitate, vel proprius loquendo : una super unitatem quapropter omnes iusti, inquantum iusti, unde sunt, sicut manifeste docet Salvator Ioh. cap. XVII [passim] ; et hoc est quod dicit AUGUSTINUS III *Confess.* manifeste et confessus : « *Iusticia ubique et semper est, non alibi alia, nec alias aliter : secundum quam iusti sunt omnes*[4] », et infra : « *numquid iusticia varia est et mutabilis ? Sed tempora quibus presidet, non pariter erunt : tempora* [C = FOL. 62r-1] *enim sunt*[5]. » Et infra ponit exemplum satis conveniens in arte

1 III° *om E.* — 5 dicit ‖ dicitur *E.* — 7 autem ‖ aut *C.* — 8 se si rursus ‖ se rursum *E.* — 9 hoc ipso... se avertit *om E.* — 10 avertit *add C* fiatque non bonus. — 13 vestri ‖ nostri *E.* — 14 infra VII... ibidem *om E.* — 24 III Confess *om E.* — 24 manifeste et confessus *om C.* — 25 ubique et semper ‖ et ubique semper *E.* — 25 non ‖ et *C.* — 26 quam ‖ quod *E.* — 27 tempora ‖ ipsa *E.*

1. S. AUGUSTIN, *De Trinitate*, lib. VIII, cap. II ; *P. L.*, t. XLII, col. 950.

2. Voir plus bas, p. 412, § 5 ; 414, 20.

3. Voir plus haut, p. 365, n. 1. Nous reviendrons ailleurs sur cette doctrine d'Eckhart concernant les vertus. C'est un des points où se manifeste le mieux l'esprit irréel de maître Eckhart.

4. S. AUGUSTIN, *Confess.*, lib. III, cap. VII ; *P. L.*, t. XXXII, col. 688, n. 13.

5. *Ibidem*, col. 689.

canendi [1]. Si enim alia et alia iusticia plures iusti essent, iusti equivoce essent iusti, aut iusticia se haberet ad iustos univoce, nunc autem se habet analogice, exemplariter et per prius, non cadit sub numero, sicut nec sub tempore, et hoc est quidem generale omnibus spiritualibus divinis, secundum illud Psalm. [CXLVI, v. 5] : « *Sapiencie eius non est numerus* », sicut ibidem notavi : « *omnis enim sapiencia a Domino Deo est* », Eccli. [I, v. 1]. Hinc est quod AVICENNA [2] in *Metaphys.* cap. [III-IV] dicit : Iusticiam et virtutes esse a datore formarum ; accidencia vero corporalia dicit esse per actionem qualitatum activarum corporis alterantis. Nec tamen per hoc dictum quod supra premisimus, negamus habitus virtutum esse in virtuosis, sed hoc dicimus quod sunt quedam conformaciones et configuraciones ad iusticiam et ad ipsum Deum a quo sunt et cuius figurant et conformant, secundum illud Corinth. [II], 3 [v. 18] : « *in eandem ymaginem transformamur tanquam a Domini Spiritu* », et Hebr. I [v. 3], de primo iusto filio Dei dicitur quod est « *splendor glorie et figura substancie eius.* » *Splendor*, inquid, *glorie*, et hoc est quod volumus dicere. Virtutes enim iusticia et huiusmodi sunt pocius quedam actu configuraciones, quam quid figuratum manens, et habens fixionem et radicem in virtuoso, et sunt in continuo fieri, sicut splendor in medio [E = COL. 100] et ymago in speculo ; propter quod flores dicuntur. Eccli. XXIV [v. 23] « *Flores mei fructus.* » Virtutes, secundum AMBROSIUM, fructus sunt [3], et hii fructus flores

2 iusti equivoce essent iusti, aut iusticia se haberet ad iustos univoce || iusti equivoce essent. Iusti autem iusticia se haberent ad iustos univoce *E.* — 3 autem *om E.* — 4 non cadit || nec cadat *E.* — 4 nec || patet *E.* — 5 quidem *om E.* — 9 Metaphysica || Ethica *E.* — 9 cap. *om C.* — 9 virtutes || virtutem *C.* — 11 alterantis || alternantis *E.* — 11 nec || notandum *E.* — 12 per hoc dictum || hoc dicendo *C.* — 13 habitus *om E.* — 13 virtutum || virtutem *E.* — 19 substancie || substancia *C.* — 21 configuraciones || figuraciones *C.* — 22 manens || inmanens *C.*

1. *Ibidem*, col. 689, n°14 : « Et cantabam carmina, et non mihi licebat ponere pedem quemlibet, ubilibet, sed in alio atque alio metro, aliter atque aliter ; et in uno aliquo versu, non omnibus locis eumdem pedem. Et ars ipsa qua canebam, non habebat aliud alibi, sed omnia simul. »

2. AVICENNE, *Metaphys.* IX, cap. III-IV ; éd. Venise, 1508, fol. 104-105. Voir S. THOMAS, *De potentia*, q. V, a. 1, obj. 5.

3. Eckhart cite très probablement d'après S. THOMAS, *Comm. Sent.*, lib. III, Dist. XXXIV, q. I, a. 5, ad 1^um^ : « Quia, ut dicit Ambrosius, virtutes fructus dicuntur » ; *Ibid.*, lib. IV, Dist. XLIX, . V, a. 2, q. III : « et sic virtutes fructus dicuntur. » Ce texte se réfère à ce que dit S. AMBROISE, *De paradiso*, cap. XIII ;

sunt. Ad premissa facit quod sicut dictum est super illo : « *Flores mei fructus* ». In divinis, filius semper nascitur ; et iterum quod in ipso Christo homine, non est aliud esse preter esse divinum quo est filius Dei. Unde Ioh. cap. V°.

CAP. II

Les manuscrits de Cues et d'Erfurt n'ont pas le commentaire d'Eckhart sur le II° chapitre de la *Sagesse* [1].

CAP. III

Iustorum anime in manu Dei sunt [v. 1]

C = Fol. 62r-l
E = Col. 110.

« Iustorum anime in manu Dei sunt ». Qui sint iusti ? Vide infra, capitulo V° super isto : « *Iusti in perpetuum vivent* » [Sap. V, v. 16]. « In manu Dei sunt. » Damascenus, XI capitulo [2] : « *Quid preciosius quam in manu Dei esse.* » Vita enim est Deus [3], et lux, et qui in manu Dei sunt, in

2 In divinis, filius ‖ filius in divinis *E*. — 4 V° *add E* : Iusti autem in perpetuum vivent. — 9 L'ordre des mss. *C E* diffère ici considérablement. Dans *C*, ce commentaire du 1er verset du ch. III de la *Sagesse*, suit immédiatement le § 7 [Iustitia enim perpetua est et immortalis], du ch. I. Dans *E*, par contre, il se trouve à la fin du commentaire du ch. IV. Remarquons aussi que dans la table des matières reproduite par *C E*, les versets : « Iustorum anime in manu Dei sunt » [Sap. III, v. 1], et : « Adulterine plantaciones non dabunt radices altas » [Sap. IV, v. 3] sont bloqués, ce qui introduit un nouvel élément de confusion. De plus, dans *E*, ce texte « Iustorum anime » [Sap. III, v. 1] est précédé du texte « Iusti autem in perpetuum vivent » [Sap. V, 16], comme s'il s'agissait du commentaire de ce dernier verset. Nous suivons l'ordre de *C*, qui suit l'ordre même du livre de la *Sagesse*. — 15 XI ‖ IV *C E*.

P. L., t. XIV, col. 325 A : « Justus fructum elegit, folia peccator. Quis est fructus ? *Fructus*, inquit, *spiritus est charitas, gaudium, pax, patientia, benignitas, modestia, continentia, dilectio* (Gal. V, 2). »

1. Voir plus bas, p. 414, n. 4.

2. Eckhart fait sans doute allusion à ce passage de S. J. Damascène, *De fide orthodoxa*, lib. II, cap. XI ; *P. G.*, t. XCIV, col. 913 : « Μόνος δὲ ὁ ἄνθρωπος, τῶν θείων χειρῶν τὸ πλαστούργημα — sed solus homo, opus manuum Dei. »

3. S. Thomas, *Summa Theol.*, I. P., q. XVIII, a. 4, ad 1um : « Et quia essentia divina est vita... »

vita et luce consistunt [1]. Vel dic quod manus Dei est Spiritus Sanctus, sicut brachium est Filius [2]. Luc. I [v. 51] : « fecit potenciam in brachio suo. » Una enim anima, una vita, unum esse, corporis brachii et manus ; bracchium autem ex solo corpore, manus ab utroque ut unum sunt. Sic de Patre et Filio et Spiritu Sancto.

Vel dic tercio quod manus Dei est filius [3], sicut digitus, Spiritus Sanctus [4]. Exo. [VIII, v. 19] : « *Digitus Dei est hic.* » Vel dic quarto quod in manu Dei dicuntur [E = col. III] esse iusti, quia Deus operatur per ipsos et in ipsis, et ipsi operantur per Deum et in Deo, secundum illud Psalm. [LIX, v. 14] : « *In Deo faciemus virtutem* », et Ioh. [XIV, v. 10] : « *Pater in me manens ipse facit opera.* » Quinto dic, quod iustus in manu Dei est, quia operatur cum Deo, et Deus cum ipso, sicut corpus cum anima [5] ; a Deo, unum et idem operantur ; ut qui dicit animam per se intelligere, dicit ipsam texere vel edificare. Ex primo *De anima* [6]. Hinc est quod Ysa. XXVI [v. 12] dicit : « *Omnia enim opera nostra operatus es.* » Ecce et nostra dicit et Dei.

---

2 brachium || brachii *C.* — 3 anima || omnia *E.* — 4 esse *add C* in. — 4 bracchii || bracchium *E.* — 6 et Filio *om E* et. — 7 tercio || solummodo *E.* — 7 Dei *om E.* — 11 Psalm. *om E.* — 17 dicit || dicat *E.* — 18 quod *om E.* — 18 XXVI || XXVII *E.* — 18 dicit *om C E.*

---

1. Nous lisons la même pensée dans S. AUGUSTIN, *In Johannis Evangelium*, tr. I ; *P. L.*, t. XXXV, col. 1388, n. 18.

2. Exégèse commune au moyen âge ; voir S. THOMAS, *Comm. in Isaiam*, Cap. LIII.

3. S. THOMAS, *Comm. in Isaiam*, cap. VIII.

4. S. THOMAS, *Comm. in Epist. ad Romanos*, cap. VII, lect. III.

5. S. THOMAS, *De potentia*, q. VI, a. 9 : « Actio autem Dei ad totam naturam comparatur, sicut actio animae ad corpus » ; *De veritate*, q. VIII, a. 1, ad finem.

Maître Eckhart compare ici l'action du juste et de Dieu, à l'action du corps et de l'âme. Cette comparaison a-t-elle seulement valeur d'analogie ? Dans le procès de 1326, les juges censurèrent cette proposition : « Sicut anima et corpus uniuntur in esse, et sicut cibus habet unum esse cum natura cibati, sic deo uniemur secundum esse, non secundum operari tantum. » P. G. THÉRY, *op. cit.*, p. 183, nº 14 A.

Voir aussi, *ibid.*, p. 251, nº 49. Eckhart évidemment, ne mesure pas la valeur de ses termes.

6. ARISTOTE, *De anima*, lib. I, cap. IV, 408 b., 11 : « Τὸ δὲ λέγειν ὀργίζεσθαι τὴν ψυχὴν ὅμοιον κἂν εἴ τις λέγοι τὴν ψυχὴν ὑφαίνειν ἢ οἰκοδομεῖν — Dicere autem irasci animam, simile est, et si aliquis dicat eam texere vel aedificare. » Eckhart ne semble pas avoir compris le texte d'Aristote. Ce dernier distingue deux sortes d'opérations : les opérations propres à l'âme, et les opérations du composé, qui ne sont pas les actions propres de l'âme, mais du composé humain. Aristote dit donc

Vel dic sexto : in manu Dei dicuntur iusti, quia non vacant, sed vadunt de « *virtute in virtutem* ». Psalm. [LXXXIII, v. 8], et [II] Corinth. [VI, v. 1] : « *Hortamur vos ne in vacuum graciam Dei recipiatis.* » Manus enim organum operacionis est [1]. « SUNT », ait, « AUTEM SUNT », quia esse iustorum in Deo est [C = FOL. 62r.2], non solum ut Deus est esse, quo modo omnes creature in ipso ut creator, sed in Deo sunt ut retributor est. Hoc enim ad iusticiam pertinet [2].

Adhuc autem septimo : Iusti in Domino, quia nichil extra Deum appetunt aut siciunt, et iterum quia nichil reputant esse, sed pro nichilo habent esse quod non in Deo est, nec se ipsos quidquam esse, vivere et operari quod non in Deo est, et secundum Deum sunt, vivunt et operantur [3], secundum illud [I] Corinth. [XV, v. 10] : « *Dei gracia sumus id quod sumus* », et [I] Corinth. [XIII, v. 2] : « *Si caritatem non habuero, nichil sum.* »

Premissis consonat illud AUGUSTINI, XIV *De Trinitate*, cap. XII : « *In Deo eciam secundum corpus vivimus, movemur*

---

5 autem || aut *E.* — 5 sunt *om E.* — 7 ut creator, sed in Deo *om E.* — 10 septimo || tercio (?) *C.* — 11 nichil || non *E.* — 12 est, nec se ipsos... in Deo est *om C* per homotel. — 18 XIV || VIII *E.* — 19 cap. *om E.* — 19 XII *om E.* — 19 eciam || autem *E.*

---

le contraire de ce que lui attribue maître Eckhart. Voir S. THOMAS, *Comm. de anima*, lib. I, lect. X : « Et quia ipse determinabit inferius quod intelligere est quaedam operatio animae, in qua non communicat cum corpore, et non est conjuncti, ideo dicit quod intelligere forsitan est aliquid alterum ab operationibus conjuncti... Quia vero dixit quod hujusmodi motus non sunt animae, sed conjuncti, sunt tamen ab anima... Sicut enim animal habet operationes corporales, et hujusmodi non sunt animae, sed corporis seu conjuncti, ita et hujusmodi operationes, scilicet sentire et gaudere, et hujusmodi, non debent referri ad animam, sed ad conjunctum. Nam si aliquis dicat animam irasci, et secundum hujusmodi operationes moveri, simile est ac si dicat animam texere vel edificare, aut cytharizare. » Cette dernière comparaison porte sur des opérations du composé, et non, comme le fait Eckhart, sur une opération propre à l'âme et une opération du composé. Voir encore S. THOMAS, *Summa Theol.*, I. P., q. LXXV, a. 2, ad 2um.

1. S. THOMAS, *Summa Theol.*, III P., q. LXXXIII, a. 5, ad 1um : « Cum enim manus sit *organum organorum*, ut dicitur in III *De anima*, opera attribuuntur manibus. » Voir *Comm. De anima*, lib. III, lect. XII , où saint Thomas, après Aristote, compare l'âme à la main.

2. S. THOMAS, *Summa Theol.*, IIa-IIae, q. CVI, a. 1, ad 2um : « Retributio proportionalis pertinet ad justitiam commutativam quando attenditur secundum debitum legale... »

3. A rapprocher de quelques formules censurées en 1326. Voir P. G. THÉRY, *op. cit.*, p. 216, nº 11 ; p. 236, nº 31.

et sumus. Nam quod non est in ipso, non est, quia ex ipso et in ipso sunt omnia [Rom. XI, v. 36] ; *secundum mentem vero excellenciore quodam, non visibili, sed intelligibili modo*[1] » ; et infra : « *Magna hominis miseria est cum illo non esse, sine quo non potest esse : in quo enim est, procul dubio sine ipso non est*[2]. » Et hoc est quod infra V [v. 16] dicitur de iustis : « *Cogitacio eorum apud altissimum.* » AUGUSTINUS eciam X *Confess.* sic ait[3] : « *Ea me tenebant longe a te, que si in te non essent, non essent* » ; et XI *Confess.* dicit : « *Fecisti ea, qui pulcher es, pulchra sunt enim : qui bonus es, bona sunt enim, qui es, sunt enim : cui conparata, nec pulchra sunt, nec bona sunt, nec sunt*[4] ».

Et hoc est quod hic dicitur [E = COL. 112] : « IUSTORUM ANIME IN MANU DEI SUNT. »

CAP. IV

ADULTERINE PLANTACIONES NON DABUNT RADICES ALTAS [V. 3]

C = FOL. 62r-2
E = COL. 100.

Ubi habes quare mula sterilis. Item quare mulier, et quomodo sit quasi per accidens. Item quomodo omne creatum omni creato est alterum. Deus autem nulli est alterum.

« O QUAM PULCHRA EST CASTA GENERACIO » [IV, 1], et

3 excellenciore || excellenciorem *C E.* — 3 quodam || quod *C.* — 3 sed intelligibili *om C.* — 5 enim || omnium *E.* — 8 eciam *om C.* — 8 que *om E.* — 9 te, non essent *om E* non essent. — 10 bonus es *om C* es. — 11 cui conparata || quo conparato *C.* — 16 Adulterine plantaciones. Le texte de la Vulgate dit : Spuria vitulamina. — 16 Pour ce chapitre, l'ordre de *C* et de *E*, coïncide à nouveau.

1. S. AUGUSTIN, *De Trinitate*, lib. XIV, cap. XII ; *P. L.*, t. XLII, col. 1048, n° 16 : « Nam et in illo secundum corpus vivimus, movemur, et sumus. Unde secundum mentem quae facta est ad ejus imaginem, debet hoc accipi, excellentiore quodam, eodemque non visibili, sed intelligibili modo. Nam quid non est in ipso, de quo divine scriptum est, *quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia* (Rom. XI, 3). »

2. *Ibidem*, col. 1049.

3. S. AUGUSTIN, *Confess.*, lib. X ; cap. XXVII ; *P. L.*, t. XXXII, col. 795, n. 38.

4. *Ibidem*, lib. XI, cap. IV ; *ibid.*, col. 811.

infra : « ADULTERINE PLANTAÇIONES NON DABUNT RADICES ALTAS », altas, idest profundas, secundum illud Ioh. IV [v. 11] : « *puteus altus est* », et illud : « *duc in altum et laxate retia* », Luc. IV [v. 5]. Altum enim et profundum idem est, Eccli. [VII, v. 25] : « *alta profunditas quis inveniet eam ?* ». Ad litteram vult dicere quod arbores transplantate et sic adulterine alteri solo, sine fundo alieno infixe, non proficiunt, nec radices mittunt altas, id est profundas, et per consequens nec ramos altos, nec stabiles et firmos, propter quod cito arescunt, et commote ventis, facile eradicantur et confringuntur, et fructus earum inutiles sunt, vel acerbi ad manducandum, et hoc est quod sequitur : « *nec stabile fundamentum collocabunt* » [Sap. IV, v. 3], et infra : « *a vento commovebuntur* », etc. usque ibi : « *et fructus eorum inutiles et acerbi ad manducandum* » [Sap. IV, v. 4-5] Fructus enim talium arborum nequaquam ad perfectam digestionem et dulcedinem perducuntur, sed stant citra, propter quod non pertingunt ad debitum saporem et sanitatem, propter quod ait : « *fructus eorum inutiles* », quia non sani et acerbi ad manducandum, quare nec sapidi sunt. Sunt enim fructus tales, quasi muli et bastardi, et propter hoc quasi steriles non generant. Ubi notandum quod ea quae in natura sunt per accidens vel ex putrefactione, non attingunt perfecte similitudinem agentis, secundum quod PHILOSOPHUS dicit quod *femina est mas occasionatus* [1], et mulus generatus ex asino et equa, et burdo ex equo et asina, in quibus semen recipitur in materia altera et fundo adulterino, adulterina sunt [E = COL. 101], nec ad perfectum in natura et specie producta, propter quod omnis mula sterilis. Perfectum enim est generare et facere sive gignere sibi simile [2] ; huius-

4 IV *om E.* — 4 est *om C.* — 5 Eccli. || ecclesiastibus *E.* — 6 vult dicere || dicere vult *C.* — 7 alteri || altero *E.* — 11 confringuntur || confringunt *E.* — 13 fundamentum || fundat *E.* — 14 eorum || illorum *E.* — 19 eorum || illorum *E.* — 20 quare || quia *C.* — 20 sapidi sunt *om C* sunt. — 21 muli || simul *E.* — 26 semen *om C.* — 29 perfectum || perfecta *C E.*

1. ARISTOTE, *De generatione animalium*, lib. II, cap. III, 737 a, 27 : « Τὸ γὰρ θῆλυ ὥσπερ ἄρρεν ἐστὶ πεπηρωμένον = femina est mas occasionatus. » Voir S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. XCII, a. 1, ad 1^um^ ; *ibid.*, q. XCIX, a. 2, ad 1^um^, 2^um^ ; q. CXV, a. 3, ad 4^um^ ; *De veritate*, q. V, a. 9, ad 9^um^, etc.

2. S. THOMAS, *De veritate*, q. V, a. 9, ad 9^um^ : « oportet sexuum diversitatem ad vires caelestes reducere : omne enim agens intendit assimilare sibi patiens, secundum quod potest : unde vis activa quae est in semine maris, intendit conceptum semper ducere ad sexum masculinum, qui perfectior est... »

modi autem adulterina inperfecta sunt, propter quod sicut omnis mula est sterilis, sic omnis femina sterilis active [1]. Nunquam enim generat proprie, sed ex ea bene generatur. Unde notandum quod quasi eiusdem racionis est mulam parere, et mulierem sive feminam generare active, hinc est eciam quod universaliter, naturalia processu temporis proficiunt in melius [C = Fol. 62v-1] et cito relabuntur et reverttuntur in naturam, ut patet in aqua calefacta ; sed ficta, processu temporis deficiunt, quia non habent radicem in subiecto fixam, ut patet in exemplo iam dicto de aqua calefacta. Sic et in moralibus. Tullius, *De Officiis* [2], libro secundo, circa medium : « *Vera radices agunt et propagantur, ficta omnia celeriter tanquam flosculi decidunt, nec simulatum potest quidquam esse diuturnum.* » Et Seneca libro Io *De clementia*, dicit [3] : « *Nemo potest personam diu ferre fictam : ficta in naturam suam cito recidunt, quibus veritas subest, tempore ipso, in maius meliusque procedunt.* » Motus enim naturalis in fine intenditur, violentus in fine remittitur [4]. Iuxta premissa est illud Matth. XV [v. 13] : « *omnis plantacio quam non plantavit pater meus celestis eradicabitur.* » Ex quo patet quod omnis illa plantacio adulterina est cuius radix principium et fundus non est Deus. Omnis enim res iuxta proprietatem suae naturae proprium habet fundum. Unde Seneca, epistula LXXXVII, sic dicit :

« *Hic segetes, illic veniunt felicius uve.*
Arborei fetus alibi atque... virescunt
gramina...
India nutrit ebur, molles sua thura Sabei.

2 omnis mula *om C* omnis. — 11 sic ‖ sicut *C*. — 11 secundo ‖ tercio *E*. — 13 celeriter ‖ celiter *C E*. — 24 LXXXVII ‖ LXXVII *C*. — 25 illic ‖ illuc *E*. — 25 uve ‖ vine *E*.

1. S. Thomas, *Summa Theol.*, I P., q. XCVIII, a. 2.

2. Cicéron, *De officiis*, lib. II, cap. 12 ; éd. Mueller, Leipzig, Teubner, 1890, Pars IV, vol. III, p. 71, n. 43 : « Vera gloria radices agit atque etiam propagatur, ficta omnia celeriter tamquam flosculi decidunt, nec simulatum potest quicquam esse diuturnum. »

3. Senèque, *De clementia*, lib. I, cap. 1 ; éd. F. Haase, Leipzig, Teubner, 1893 ; vol. I, p. 277, nº 6 : « Nemo enim potest personam diu ferre ; ficto cito in naturam suam recidunt, quibus veritas subest, quaeque, ut ita dicam, ex solido enascuntur, tempore ipso in maius meliusque procedunt. »

4. Voir S. Thomas, *Comm. de Coelo et Mundo*, lib. I, lect. XVII : « Motus violentus in principio, quidem intenditur, in fine autem remittitur... » *Ibid.*, lib. II, lect. VIII : « Motus violentus intenditur in principio, et remittitur in fine. »

Ista in regiones descripta sunt. »[1] Et infra : « *bonum habet et ipsam suam sedem. Quid sit boni locus quaeris ? Animus. Hic, nisi purus ac sanctus, Deum non capit*[2] » ; et iterum infra : « *Ad semen nata respondent : degenerare non possunt*[3] ».

Sic, ergo, « PLANTACIONES ADULTERINE », ad fundum scilicet alterum transplantate, « NON DABUNT RADICES ALTAS », ut supra expositum est : « ADULTERINE PLANTACIONES ».

Notandum quod omne creatum, eo quod creatum, distinctum est, et per consequens alterum omni creato, utpote omni distincto. Deo autem nichil est alterum, utpote indistinctum. Indistinctum enim nunquam est alterum. Iam non esset distinctum eo quod alterum[4]. Patet igitur quod omnis amore inclinatus et plantatus in creatura, plantatur in [E = Col. 102] altero, et est plantacio adulterina, quam non plantavit pater celestis Deus, et per consequens fructus illius inutiles et acerbi ; et hoc est quod hic dicitur : « ADULTERINE PLANTACIONES ».

Adhuc est quod Seneca, epistula LXXIII dicit : « *Nulla sine deo mens semina in corporibus humanis divina sunt, que si bonus sit cultor excipit, similia origeni prodeunt, et paria hiis ex quibus orta sunt. Si malus, non aliter quam humus sterilis ac palustris creat purgamenta pro frugibus* »[5].

---

3 hic || hinc *E*. — 8 eo quod creatum *om C*. — 9 et per consequens... distincto *om E*. — 10 utpote indistinctum || utpote distinctum *E*. — 11 Iam non esset ... alterum *om E* per homotel. — 13 plantatus in creatura, plantatur in altero, et est *dupl E*.— 14 et || quod *C*.— 18 adhuc || ad hoc *E*.— 18 LXXIII || LXXIV *C E*.— 20 si || sive (?) *E*. — 20 sit *om C*. — 22 ac || hac *E*. — 22 palustris || plaustris *C*.

---

1. Sénèque, *Epistularum Moralium*, lib. XIII, Epist. 2 (= Epist. 87), éd. F. Haase, Leipzig, Teubner, 1895, vol. III, p. 241, n. 20. Voici le texte exact de Sénèque :

> « Et quid quaeque ferat regio et quid quaeque recuset :
> hic segetes, illic veniunt felicius uvae,
> arborei fetus alibi atque iniussa virescunt
> gramina, nonne vides, croceos ut Tmolus odores,
> India mittat ebur, molles sua tura Sabaei ?
> at Chalybes nudi ferrum.
> Ista in regiones descripta sunt... »

2. *Ibid.*, p. 242, nº 21.

3. *Ibid.*, p. 242, nº 25 : « Ad semen nata respondent : bona degenerare non possunt. »

4. Voir plus haut, p. 362, n. 1.

5. Nous n'avons pas corrigé ce texte de *C E*, incomplet en plusieurs endroits. Dans le texte exact de Sénèque, épitre LXXIII, éd. F. Haase, Leipzig, Teubner, 1895, vol. III, p. 175, º 16, nous lisons : « Nulla sine deo mens bona est. Semina in corporibus humanis divina dispersa sunt, quae si bonus cultor excipit, similia

CAP. V

C = Fol. 62v-1
E = Col. 102.

§ 1.

CONPUTATI SUNT INTER FILIOS DEI [v. 5]

Ubi habes quod malum non conputatur nec numeratur nec est ens nec habet numerum nec ponit in numerum. Item habes quomodo iusti vere sunt filii Dei et proprie, mali vero proprie et vere sunt filii dyaboli. Item habes tria signa per que congnoscitur esse filius Dei.

« CONPUTATI SUNT INTER FILIOS DEI. » Nota : in curiis magnorum, solum numerantur et conputantur qui sunt de curia et curie deserviunt. Secus de hiis qui adeunt et abeunt, et hoc est quod hic dicitur de viris iustis : « CONPUTATI SUNT INTER FILIOS DEI ET INTER SANCTOS SORS ILLORUM EST. » Rursus ad litteram : videmus quod in rebus que in usum veniunt, ea quae apta sunt usui, seorsum eliguntur ; alia vero, que non apta ad usum, sed vilia et viciata, abiciuntur plerumque post tergum, ne eciam visum inficiant, secundum illud Ysa. XXXVIII [v. 17] : « *proiecisti post tergum tuum, omnia peccata mea.* » Exemplum habemus Matth. [XIII, v. 48], ubi : « *ex omni genere piscium congreganti, elegerunt bonos in vasa sua, malos autem foras miserunt.* » Mala enim non numerantur[1] neque conputantur ;

4 nec numeratur || non num. *E.* — 5 nec habet || non habet *E.* — 7 et proprie *om E.* — 10 Conputati... eliguntur *om E.* Dans ce ms. d'Erfurt, qui omet tout le passage que nous venons de signaler, il n'y a aucune séparation — même pas une majuscule — entre la fin du ch. IV : *purgamenta pro frugibus*, et : *alia vero, que non apta.* — 17 et *om E.* — 18 inficiant || reficiant *E.* — 21 XIII *om E.* — 21 congreganti *om C.* — 22 bonos *om C.* — 22 foras || foris *C.*

origini prodeunt et paria his, ex quibus orta sunt, surgunt : si malus, non aliter quam humus sterilis ac palustris necat ac deinde creat purgamenta pro frugibus. »

1. La même expression se trouve dans S. AUGUSTIN, *Enarratio in Psalm. CXLVI*, v. 4 ; *P. L.*, t. XXXVII, col. 1904, n. 9 ; « ipsas stellas numerat Deus ; omnes secum

vetula non numerat ova putrida aut fructus corruptos, sed abicit et proicit, sed bona conputat et numerat quando vendit et hoc est quod hic dicitur [Sap. V, 5] : « CONPUTATI SUNT » [C = FOL. 62v-2], etc.

Notandum quod malum ex sui natura non conputatur inter encia, cum non sit ens, nec numeratur. Numerus enim pondus et mensura, infra [*Sapient.*] XI [v. 21] — modus, species et ordo, secundum AUGUSTINUM [1] —, sunt condiciones et proprietates boni. Quod ergo non est aut malum est, non numeratur. Psalm. [XXXIX, v. 13] : « *Mala quorum non est numerus* » ; nec conputatur : Iob III [v. 6], de die mala dicitur : « *non conputetur in diebus anni nec numeretur in mensibus* », et infra *Sapient.*, XV [v. 2] : « *Si non peccaverimus, scimus quoniam apud te sumus conputati* ». Sic ait. Patet ergo quod conputata et numerata, sunt, idest habent esse. Non conputata, non numerata, e converso, non sunt, idest non habent esse. Topicum est si oppositum in opposito, et propositum in proposito. Boni ergo, sunt, et conputati sunt. Mala autem nec sunt, nec conputata sunt, et hoc est quod hic in laudem bonorum dicitur : « CONPUTATI SUNT ». Et est sensus, quos isti conputati sunt ; et hoc est quod sequitur : « INTER FILIOS DEI ». Notandum quod boni eo quod sunt et conputati sunt, eciam filii Dei sunt. Mali e converso, quia nec sunt, nec conputati sunt, filii dyaboli sunt. « *Quod enim natum est ex carne, caro est, et quod natum est ex spiritu, spiritus est* », Ioh. III [v. 6]. Deus autem est, Exod. III [v. 14] : « *Qui est, misit me* ». Dyabolus vero non est, inquantum malus est, Iob. XVIII [v. 15] : « *socii cuius non est.* »

Constat ergo [E = COL. 103] cum generetur simile ex simili, proles a parente, boni eo quod sunt geniti, sunt et filii, sunt ipsius esse. Deus autem est esse et hoc est quod

5 malum est || malum et *E.* — 7 conputatur || conputantur *C.* — 7 III *om E.*— 7 mala || malo *C.* — 10 ait *om E.* — 16 laudem || laudere *E.* — 17 conputati || conputi *C.* — 19 sunt et conputati sunt || sunt conputati et sunt *C.* — 19 eciam =*om E.* — 22-23 III *om E.* — 27 a parente=apparente *E.*

regnaturos, omnes aggregandos corpori Unigeniti sui numeratos habet,et numerat eos. Qui indignus est, nec numeratur. »

1. A cette trilogie de la *Sagesse*, numerus, pondus, mensura, correspond la trilogie de S. AUGUSTIN : modus, species et ordo (*De natura boni*, cap. III ; *P. L.*, t. XLII, col. 553). Voir S. THOMAS, *Summa Theol.*, I. P., q. V, a. 5 ; q. XLV, a. 7 ; *Comm. Sent.*, lib. I, Dist. III, q. 2, a. 2.

hic dicitur : « CONPUTATI SUNT INTER FILIOS DEI. » Igitur per oppositum, mali quia non sunt, geniti sunt et filii eius qui non est, idest dyaboli, Ioh. VIII [v. 44] ; « *vos ex patre dyabolo estis.* » Hinc est quod vulgariter et usitate, malo et malum facienti dicitur dyabolice. Sic ergo peccatores nec sunt, nec conputati sunt, et filii dyaboli et nichil sunt [1]. Psalm. [XIV, v. 4] : « *ad nichilum deductus est in conspectu eius malignus.* » Et AUGUSTINUS [2] super illo : « *sine ipso factum est nichil* », [Ioh. I, v. 2] : « *Nichil enim, id est peccatum.* » Ad premissa facit ORIGENES [3] qui ait in glosa super Ieremiam XI : « *tociens ex dyabolo nascimur, quociens peccamus. Infelix ille qui semper a dyabolo generatur. Ille vero felix est qui a Deo nascitur. Non enim dicam semel, iustum ex Deo natum, sed per singula virtutis opera, semper ex Deo nascitur.* » Verba sunt ORIGENIS, secundum illud Ioh. III [v. 8] : « *qui facit peccatum, ex dyabolo est* ». Peccator igitur filius dyaboli est, nichil est.

Notandum ergo quod cum de aliquo peccatore, dicitur :

3 qui non est, idest ‖ qui non sunt, idest *C* ; qui non est et *E*. — 9 Nichil enim *om E*. — 11 XI *om E*. — 12 est *om C*. — 15 III *om E*.

1. Voir plus haut, p. 356, n. 2.

2. S. AUGUSTIN, *In Joh. Evangelium*, tr. I, cap. 1 ; *P. L.*, t. XXXV, col. 1385, n° 13. S. THOMAS cite ce texte dans le *De malo*, q. I, a. 1 ; q. II, a. 1, ad 4^um^. Voir plus haut, p. 356, n. 2. Mais saint Thomas prend soin d'expliquer ce texte. Voir *De malo*, q. II, a. 2 : Utrum peccatum consistat in actu voluntatis tantum. « Respondeo dicendum, quod circa hoc fuit triplex opinio. Quidam enim dixerunt, quod nullus actus neque interior neque exterior, secundum se, est peccatum, sed sola privatio habet rationem peccati ; propter hoc quod Augustinus dicit [tract I, cap. 1 in Joan.] quod peccatum nihil est... Qui ergo consideraverunt in peccato solum rationem mali dixerunt quod substantia actus non est peccatum, sed deformitas actus... Sed oportet in peccato considerare non solum ipsam deformitatem, sed etiam actum deformitati substratum ; quia peccatum non est deformitas, sed actus deformis. Deformitas autem actus est per hoc quod discordat a debita regula rationis vel legis Dei. Quae quidem deformitas invenitur non solum in actu interiori, sed etiam exteriori... » *Ibidem*, a. 9, ad 2^um^ : « Essentialiter vero peccatum est actus deformis vel inordinatus. » — « Peccatum non est privatio pura, sicut tenebra, sed est aliquid positive. » *De malo*, q. II, a. 11, ad 13^um^. — « Peccatum actuale in actu consistit, est enim actus inordinatus. Et ideo defectus qui constituit actuale peccatum, est ipsa inordinatio actus, non autem carentia gratiae quae est defectus in subjecto peccati. » *De malo*, q. IV, a. 2, ad 10^um^. — Voir encore I^a II^ae^, q. LXXII, a. 1, ad 2^um^. La question est traitée *ex professo*, I^a II^ae^, q. LXXV, a. 1 : Utrum peccatum habeat causam. — Voir aussi BOÈCE, *De consolatione philosophiae*, lib. III, Prosa XII ; *P. L.*, t. LXIII, col. 780 B.

3. ORIGÈNE, *Super Jeremiam*, Hom. VI, super cap. XI ; *P. L.*, t. XXV, col. 637 A. La suite immédiate de ce texte relatif à la naissance éternelle du Fils, est citée par P. LOMBARD, *Sent.*, lib. I, Dist. IX, cap. IV.

iste est magnus homo, vel pulcher homo, sensus est secundum veritatem : iste est magnum nichil, et pulchrum nichil. Hoc est quod Rom. IV [v. 17] peccatores vocantur, ea que non sunt, boni vero, vocantur ea que sunt : « *Vocat enim ea que non sunt* » idest peccatores, « *tanquam ea que sunt* », idest tanquam bonos. Eccli. XXI [v. 30] dicitur : « *cum maledicit inpius dyabolum, maledicit animam suam.* » Anima enim peccatoris et ipse peccator filius dyaboli, dyabolus est. Maledicendo ergo dyabolum, maledicit se ipsum. Ait autem : « *maledicit animam* », quia omne peccatum ab anima est, et in anima est [1]. Infra Sapient. XIV [v. 9] dicitur : « *Similiter sunt Deo odio inpius et inpietas eius* », id est pater eius, dyabolus.

« Inter filios Dei ». Notandum ad presens quod tria sunt, per que cognoscitur de aliquo, si sit filius Dei, vel filius dyaboli, et certe si filius et heres etc., Galat. IV [v. 7], heres, inquam, paradysi vel inferni, predestinatus ad vitam eternam beatorum, vel mortem eternam dampnatorum et demonum, heres quidam paradysi, si sit [C = Fol. 63r.1] filius Dei ; heres inferni, si sit filius dyaboli.

Primum autem signum [2] quod sit quis filius Dei, est cordis mundicia seu puritas ; secundum, oracionis seu dilectionis sinceritas. Filius enim a *philos* [3], quod est amor, dicitur. Tercium est mentis equalitas. Sicut enim in divinis patri appropriatur unitas, sic filio equalitas [4].

De primo, [II] Corint. VI [v. 17] : « *exite de medio eorum*

2. magnum || magnus *E.* — 3 quod Rom. IV || Rom. quod IV *E.* — 5 enim || inquam *E.*— 11 et *om C.* — 16 dyaboli, et certe si filius et heres etc., Gal || dyaboli et Cor[inth.], si filius, Gall. 4, *E.* — 23 philos || filios *E.*

1. Le péché est *ab anima* et *in anima*, c'est-à-dire, l'âme est cause et sujet du péché. Eckhart est amené à ces formules, par le texte de l'*Ecclésiastique*, qu'il cite. Il serait plus juste de dire avec saint Thomas, que c'est la volonté qui est cause (*Summa Theol.*, Ia IIae, q. LXXIV, a. 1, 2 ; q. LXXV, a. 3) et sujet (*Ibid.*, q. LXXIV, a. 1) du péché.

2. Il ne s'agit que des signes de la prédestination, ne comportant aucune certitude. Nous ne pouvons ici-bas avoir de certitude absolue de notre justification. Voir S. Thomas, *Comm. Sent.*, lib. I, Dist. XVI, a. 1, ad 5um ; Dist. XVII, q. I, a. 4 ; lib. IV, Dist. IX, q. 1, a. 3, sol. II ; Dist. XXI, q. II, a. 2, ad 2um ; *Summa Theol.*, Ia-IIae, q. CXII, a. 5 ; *De veritate*, q. VI, a. 5 ; q. X, a. 10.

3. Voir procès de 1326. P. G. Théry, *op. cit.*, p. 212.

4. Voir S. Thomas, *Summa Theol.*, I P., q. XXXIX, a. 8 : « Unitas autem statim invenitur in persona Patris, etiam, per impossibile, remotis aliis Personis. Et ideo aliae Personae a Patre habent unitatem. Sed remotis aliis Personis, non invenitur aequalitas in Patre ; sed statim, posito Filio, invenitur aequalitas. »

et separamini in mundum ne tetigeritis, et ego ero vobis in patrem et vos e [E = COL. 104] *ritis michi in filios.* » De secundo, Ephes. V [v. 1-2] : « *Sicut filii karissimi ambulate in dilectione.* » De tertio, Proverb. III [v. 11] : « *disciplinam Domini, fili sui, ne abicias nec deficias, cum ab eo corriperis : quem enim diligit Dominus corripit, et quasi pater in filio complacet sibi.* »

SENECA [1], epistula LXVI, circa medium : « *ubi par virtus, non conparet aliarum rerum inequalitas.* » Et prius in eadem epistula ait [2] : « *supra omnia que contingunt acciduntque eminens, pulchrius, inperturbatus, quem non attollunt fortuita, nec deprimant : talis animi virtus est.* » Unde idem, epistula LIX, dicit : [3] « *talis sapientis animus, qualis mundus super lunam, semper illic serenum est.* » Ecce mentis equalitas.

De hiis tribus potest exponi illud Ioh. I [v. 12] : « *dedit eis potestatem filios Dei fieri* » ; et infra [v. 13] : « *qui non ex sanguinibus nec ex voluntate carnis, nec ex voluntate viri.* » Redde singula singulis.

§ 2

IUSTI AUTEM IN PERPETUUM VIVENT, ET APUD DOMINUM EST MERCES EORUM [v. 16]

Ubi habes quod quatuor sunt que hominem ostendunt iustum, et sub quarto illorum multa habes de perfectione iustorum, et quomodo ibi relucet in iustificatione scilicet inpii, vere et proprie, emanacio filii a patre, processio Spiritus Sancti ab utroque, trinitas increata, et trinitas creata in anima, et

3 V *om E.* — 5 deficias ‖ facias *C.* — 8 LXVI ‖ LXVII *C E.* — 9 conparet ‖ conparat *C* ; conparatque *E.* — 10 supra ‖ super *C.* — 12 deprimant ‖ deprimunt *C* · — 13 LIX ‖ LX *C E.* — 13 mundus ‖ mundi *C E.* — 14 lunam ‖ lumina *E.* — 14 Ecce ‖ et *E.* — 16 infra *om C.* — 24 iustorum ‖ istorum *C.* — 24 ibi ‖ sibi (?) *E.*

1. SÉNÈQUE, *Epist. moral.*, lib. VII, Ep. 4 (= Ep. 66), éd. F. HAASE, Leipzig, Teubner, 1895, vol. III, p. 147, nº 25.

2. SÉNÈQUE, *ibid.*, p. 143, n. 6 : « ...supra omnia quae contingunt acciduntque eminens ; pulcherrimus, ordinatissimus cum decore tum viribus, sanus ac sincerus, inperturbatus, intrepidus, quem nulla vis frangat, quem nec adtollant fortuita, nec deprimant : talis animus virtus est. »

3. SÉNÈQUE, *Epist. Moral.*, lib. VI, ep. VII (= Ep. 59), éd. F. HAASE, Leipzig, Teubner, 1895, vol. III, p. 130, nº 16.

quomodo hec in illa sunt mutuo, et quomodo est amor in divinis essencialis et nocionalis, et similiter in anima iusti. Item in fine exponitur qua dupliciter quod dicitur: « merces iustorum apud Dominum. »

« IUSTI AUTEM IN PERPETUUM VIVENT ET APUD DOMINUM EST MERCES EORUM. » Duo notat Sapiens in hiis verbis : meritum : « IUSTI » ; premium : « IN PERPETUUM VIVENT », etc.

Quantum ad primum, notandum est quod sunt quatuor que iustum ostendunt. Primum est, si inter prospera et adversa, equaliter se habet [1] et firmus manet. Sic enim lapis rectus est ad omnia latera, quando ad omne latus equaliter iacet pari firmitate. De hoc iam supra dictum est, super isto : « *conputati estis inter filios Dei.* » [Sap. V, v. 5.]

Secundum signum est si nusquam discrepat a voluntate divina, sed se toto adheret, et inheret Deo [2], secundum illud Psalm. [LXXII, v. 28] : « *michi adherere Deo bonum est* », et Cant. VIII [v. 5] : « *innixa super dilectum suum.* » Iustum enim est et rectum quodlibet, quando conformatur et se toto nusquam discrepans a regula [3]. Deus autem utpote iustissimus et ipsa iusticia, regula est omnium, ex V° *Metaphys.*, [4] cum sit primum et simplicissimum omnium in esse, vivere et operari [5].

Tercium signum est, si tribuit unicuique quod suum est [6] ; hoc enim iusticia est. Ubi notandum quod homo in

1 sunt *om E.* — 1 mutuo || mutuo et mutuo *E.* — 7 eorum *om C.* — 7 notat || notanda *C E.* — 12 adversa || add *C E* quamvis. — 12 manet || est *E.* — 15 isto || primo *E.* — 17 divina || Dei *E.* — 18 michi *om C.*

1. La justice consiste dans une certaine égalité. Voir S. THOMAS, *Comm. Ethic.*, lib. V, lect. IV ; *Summa Theol.*, Ia-IIae, q. CIV, a. 1 ; IIa-IIae, q. LVII, a. 1 ; q. LXII, a. 2.

2. S. THOMAS, *Summa Theol.*, Ia-IIae, q. XIX, a. 8 ; 9 ; q. XXI, a. 1 ; *De veritate*, q. XXIII, a. 7, 8.

3. S. THOMAS, *Summa Theol.*, IIa-IIae, q. LVII, a. 1.

4. Eckhart fait sans doute allusion à ce texte d'ARISTOTE, *Metaphys.*, lib. V, cap. VI, 1016 b, 18 : « Τὸ γὰρ πρῶτον μέτρον ἀρχή = prima namque mensura principium. » — Sur la doctrine exposée ici par Eckhart, voir S. THOMAS, *Summa Theol.*, Ia-IIae, q. XIX, a. 4 ; q. XXI, a. 1 ; q. LXIII, a. 2, 4 ; q. LXXI, a. 6 ; q. LXXIV, a. 7, 8.

5. Ce principe est également d'Aristote.

6. S. THOMAS, *Summa Theol.*, IIa-IIae, q. LVIII, a. 1 : « Utrum convenienter

opere suo debet Deo honorem, beatis in patria leticiam, proximo emendacionem seu edificacionem, defunctis subvencionem.

De primo, Thymot. I, [I, v. 17] : « *Soli Deo honor et gloria* », et iterum [I] Corinth. X [v. 31] : « *omnia in gloriam Dei facite.* »

De secundo, Luc. XV : « *gaudium est angelis Dei* [v. 10], *in celo* » [v. 7].

De tercio, Matth. V [v. 16] : « *luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona* », quantum ad hoc tercium, et « *glorificent patrem vestrum* », quantum ad primum iam supra.

Quarto, rursus, debet hiis qui in purgatorio, subvencionem, secundum illud [II] Macch. XII [v. 46] : « *sancta et salubris est cogitacio pro defunctis exorare, ut a peccatis solvantur.* »

Adhuc autem notandum quod Deo debetur amor, utpote qui « *solus bonus* », Luc. XVIII [v. 19]. Item ipsi debetur indistinctio et intraneitas. Ipse enim indistinctus, utpote increatus et causa prima. Creature vero, e contrario, debetur non amor, sed timor, utpote que ex se non habet bonitatem, sed pocius maliciam. Item ipsi creature debetur alienitas et extraneitas, ut stet forinsecus, utpote creata, et sic distincta[1].

---

2 seu ‖ sive *E.* — 5 gloriam ‖ gloria *C E.* — 7 XV *om E.* — 9 tercio ‖ secundo *E.* — 13 quarto, rursus ‖ rursus, quarto *E.* — 14 Macch. ‖ Math. *C E.* — 14 XII *om E.* — 18 et *om E.* — 21 creature *om E.* — 21 alienitas ‖ alietas *E.* — 22 sic *om C,*

---

definiatur quod justitia est constans et perpetua voluntas jus suum unicuique tribuens. » C'est la définition courante, donnée par le *Digeste*, I, De justitia et jure, 10 ; par les *Institutions*, lib. I, cap. 1 ; par Isidore, *Etymol.* X, ad litt. I ; par S. Ambroise, *De officiis*, I, cap. xxiv ; *P. L.*, t. XVI, col. 57 A. — Voir S. Thomas, *Summa Theol.* I. P., q. XXI, a. 1 ; II^{a}-II^{ae}, q. LVIII, a. 11 ; q. LXVI, a. 3, 5 ; q. CI, a. 3.

1. Eckhart établit ici un parallèle entre Dieu et la créature. On doit :

A Dieu	A la créature
Amor	Non amor, sed timor
Indistinctio	alienitas.
Intraneitas	extraneitas.

a) Amor. Timor. — L'amour est dû à Dieu. L'objet de l'amour est le bien. Or Dieu seul est bon. Mais la créature n'est pas bonne, *ex se.* ; par conséquent, on ne doit pas l'aimer, mais bien plutôt la craindre. Nous retrouvons l'esprit dialectique de maître Eckhart, l'esprit « univoque », comme on disait au moyen âge. Maître Eckhart n'a jamais eu une juste notion de l'analogie ; et moins encore, il en a soupçonné les applications qu'exige la droite théologie et la véritable psychologie.

b) Indistinctio. Alienitas. — Dieu est cause première, et incréée ; par conséquent,

Hinc est quod secundum AUGUSTINUM [1] : « *solus Deus illabitur anime* » ; omnia alia foris stant et extra, utpote distincta et aliena, quodlibet a quolibet. Iustus ergo est non qui Deum timet, sed amat, qui bonum operatur, non timore cuiuscunque, sed amore boni, non iam huius boni aut illius, sed boni, quia bonum in se ipso ; item quia alienus est et divisus, et aversus ab omni creato, utpote distinctus [2].

[C = FOL. 63r-2]. Adhuc autem tercio, notandum quod Deo debentur ea que sunt meliora et perfectiora in quolibet, utpote qui cum est, et fons unicus omnis perfectionis. Iustus ergo est qui Deo dat et servit de hiis que pociora sunt ; quod est contra multos qui Deo serviunt de hiis que viliora sunt, puta tempus ; apcius et magis de tempore inpendunt seculo ; e contrario, Deo inpendunt tempus [E = COL. 106] quod tantum quasi perditum est. Serviunt

3 a ‖ in *C*. — 3 ergo est non qui Deum timet ‖ ergo Deum non timet *C*. — 6 aut illius, sed boni *om E* per homotel. — 7 et aversus ‖ ac adversus *E*. — 10 meliora et perfectiora ‖ melioris et perfectionis *E*. — 12 ergo est *om C E* est.

il ne peut y avoir en lui aucune des distinctions qui se trouvent dans la créature : distinction entre l'essence et l'existence ; distinction entre la puissance et l'acte. Introduire en Dieu ces distinctions, ce serait nier sa simplicité. Voir S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. III, a. 2, 3, 4, 6, 7, 8. Les créatures, par contre, en tant que créatures, sont caractérisées par ces multiples distinctions, principe, en elles, du relatif, et principe, entre elles, de différence. Eckhart les résume dans ce mot : *alienitas*. « Alienum », dit S. THOMAS, « est quod est extraneum et dissimile. » *Summa Theol.*, I. P., q. XXXI, a. 2 (Saint Thomas parle ici des relations entre les personnes de la Sainte Trinité. Le terme *alienum*, s'oppose à *similitudo*. Voir *Summa Theol.*, loc. cit. ; *De potentia*, q. IX, a. 8.) Eckhart, comme nous allons le constater, avait très probablement sous les yeux cet article de la *Somme*.

c) Intraneitas. Extraneitas. — L'être de la créature, est un être participé, qu'elle reçoit d'une cause extérieure à elle. Voir S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. III, a. 4. Mais Dieu est lui-même son être.

1. Je ne sais si Eckhart a lu ce texte dans S. Augustin. Dans les *Sentences* de P. LOMBARD, nous retrouvons ces formules, lib. II, Dist. VIII, cap. IV : « Illud etiam consideratione dignum videtur, utrum daemones, sive corporei sive incorporei sint, hominum substantialiter intrent corpora eorumque animabus illabantur... De hoc autem GENNADIUS, in *Definitionibus ecclesiasticorum dogmatum* [cap. LXXXIII ; *P. L.*, t. LVIII, col. 999] ait : « Daemones per energicam operationem, non credimus substantialiter illabi animae, sed applicatione et oppressione uniri. Illabi autem menti illi soli possibile est, qui creavit, qui natura subsistens incorporeus capabilis est suae facturae. » Ecce hic videtur insinuari, quod substantialiter non illabuntur daemones vel introeant corda hominum. » — Le *De spiritu et anima*, attribué au moyen âge à saint Augustin, exprime la même pensée, ch. XXVII ; voir *P. L.*, t. XL, col. 799.

2. Nous reviendrons sur ce texte, en parlant du panthéisme de maître Eckhart.

eciam Deo, secundum vires inferiores et operibus exterioribus ; creature autem et peccatis, serviunt desiderio et amore voluntatis interioris, secundum illud Matth. [XV, v. 8] : « *populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me.* » Isti faciunt capram de Deo, pascunt eum foliis verborum. Item faciunt Deum hystrionem, dant sibi veteres et viles vestes suas. Contra tales dicit Malach. I [v. 14] : « *maledictus dolosus qui habet in grege suo masculum, et votum faciens ymmolat debile Domino.* » Istis contingit ut ait AUGUSTINUS : qui vult cum plano scribere et capiti stili, delere autem et planare cum pede et acuto ipsius stili. Talis enim totum confundit. Exemplum est autem AUGUSTINI, *De vera religione*, cap. XX [1] ; et infra cap. XXXIII dicit [2] : « *animus perverse indicat cui ad contemplandam summam pulchritudinem mens, non oculus factus est. Ille autem vult mentem convertere ad corpora, oculos ad Deum. Querit enim intelligere carnalia, et videre spiritualia : quod fieri non potest. Quare ista perversitas corrigenda est, quia nisi fecerit quod sursum, est deorsum, et quod deorsum est sursum, regno celorum non erit aptus* ». Et sequitur [3] : « *non ergo summa queramus in infimis, nec ipsis infimis inhereamus, ne cum in novissimis prima querimus, a primis inter novissima numeremur.* » Tales enim non sunt iusti, non enim dant « *Deo que Dei sunt, et Cesari que Cesaris sunt* ». [Matth. [XXII, v. 21].

Rursus quarto : iustus est magis proprie loquendo et realius, qui se toto amat omne quod iustum est, odit omne quod non iustum est, aut aliud sive alienum, eciam se ipsum, inquantum quid dissimile iusticie est, secundum illud Iob VII [v. 20] : « *posuisti me contrarium tibi, et factus sum memetipsi gravis.* » De hoc notavi diffuse super illud Rom. IX [v. 3] : « *optabam anathema esse.* »

3 interioris *om* *E.* — 3 illud ‖ add *E* Ysa. ; Ysa. et *C.* — 9 debile ‖ debilem *C E.* — 10 cum plano scribere ‖ scribere cum plano *E.* — 13 XX ‖ XXXVIII *C E.* — 13 XXXIII ‖ LVIII *C E.* — 14 perverse ‖ perversi *C E.* — 14 cui ‖ qui *C.* — 14 contemplandam ‖ templandam *E.* — 15 ille ‖ iste *C.* — 16 autem *om* *C.* — 18 quare ‖ queritur *E.* — 20 non ergo ‖ ergo non *E.* — 21 inhereamus ‖ habeamus *C.* — 21 inhereamus... novissimis *om* *E.* — 22 queramus ‖ querimus *C.* — 23 numeremur ‖ numeramur *C.* — 30 VII *om* *E.* — 31 memetipsi ‖ michimetipsi *E.*

1. S. AUGUSTIN, *De vera religione*, cap. XX ; *P. L.*, t. XXXIV, col. 138, n° 39.
2. *Ibid.*, cap. XXXIII-XXXIV ; *P. L.*, t. XXXIV, col. 150, n°s 62, 63.
3. *Ibid.*, n° 63.

Iusti esse est et vivere, iuste agere ; desidiose esse et mori non est aliud quam deserere iusticiam, et iniuste quidquam agere, secundum illud Corinth. [II, I, v. 8] : « *michi vivere Christus est* » ; et iterum : « *vivo ego, iam non ego* » [Gal. II, v. 20], et Roman. II [I, v. 17] [E = COL. 107] : « *Iustus ex fide vivit* » ; propter quod Eccli. IV [v. 33] dicitur : « *pro iusticia agonizare pro anima tua.* » Talis nichil sapit prorsus nec novit nec quidquam ipso in aliquo afficit aut allicit extra ipsam iusticiam aut preter iusticiam, adeo ut nec se ipsum, inquantum iustus, noscat aut amet prorsus, nisi in ipsa iusticia, in qua, per quam, et propter quam, se ipsum amat et omne quod amat. Rursus eciam nichil est tam dissonum sive contrarium, adversum, et molestum, quod non amaret aut posset non amare, si illud iustum iudicaret, et illud in ipsa iusticia inveniret. Iusticia enim est sibi vita et sibi vivere. Adhuc autem unicum est et idem est esse iusticie et iusti, eodem sunt, eodem gaudent ; propter quod, supra dictum est, quod in opere viri iusti est honor Deo, gaudium beatis, et omnibus iustis ; quin ymo ipso Deo secundum illud [Matth. XXV, v. 21] : « *Intra in gaudium Domini tui* », et « *gaudium Domini est fortitudo nostra.* ». [II Esdras, VIII, v. 10]. Iustus autem, ut dictum est, gaudet de omni iusto, magis autem ipsa iusticia gaudet ; nam per ipsam, in ipsam, et propter ipsam gaudet vir iustus aut angelus de iusto quolibet angelo, homine et opere.

Notandum autem quod ait : « IUSTI », sine additamento quolibet aut subiecto, homine scilicet, aut huiusmodi, sed formaliter : iusti. Est enim super hominem, sed eciam super omnem creaturam, divinum soli Deo formari, conformari et transformari in ipsum, secundum ipsum et ab ipso. Prov. XI [v. 23] : « *Iusti quasi virens folium germinabunt* » ; et ibidem [Prov. XI, v. 30] : « *Fructus iusti, lignum vite.* »

Rursus notandum quod iustus, in quantum huiusmodi, totum esse suum accipit a sola iusticia [1], et est proles et

1 iusti ‖ isti *E.* — 1 desidiose ‖ desidio *C E.* — 3 Corinth. *om E.* — 5 II ‖ XX *E.* — 9 ipsam *om E.* — 14 si ‖ sed quod *C.* — 15 est sibi ‖ sibi est *E.* — 16 unicum est et idem est ‖ idem est et unicum est *E.* — 20 tui *om E.* — 25 et opere *om E.* — 26 additamento ‖ addito *E.* — 27 scilicet ‖ id est *E.* — 29 formari ‖ formata *C E.*

1. Dans l'acte d'accusation de 1326, nous lisons une formule analogue : « quod bonus inquantum bonus totum suum esse recipit a bonitate increata. Et quod li *inquantum bonus*, solam bonitatem que Deus est significat, sicut album significat solam albedinem. » P. G. THÉRY, *op. cit.*, p. 168. Ce terme *inquantum*, Eckhart

filius proprie genitus a iusticia, et ipsa iusticia et sola est parens sive pater generans iustum ; et est hic signanter notandum quod in iustificacione inpii, quin ymo in quolibet actu iusticie, sive operacione, est ymago et expressio trinitatis [1]. Est enim necessario iusticia ingenita, a qua et secundum quam formatur iustus et gignitur ; est eciam [E = COL. 108] necessario iusticia genita, sine qua non esset iustus genitus ; et tercio necessario amor gignentis ad genitum, et geniti ad gignentem procedens et emanens ab utroque tanquam ab uno. Est enim iusticia ingenita et iusticia genita, unum simpliciter in natura, et neutraliter, non autem femininе [2]. Sexus enim sive masculinus sive femineus, ad generacionem et ad emanacionem pertinet. Neutrum non sic. Propter quod in divinis, natura sive essencia non generat [3] ;

3 quod *add E* hic. — 3 iustificacione || significacione *E*. — 3 quolibet || qualibet *E*. — 6 eciam || enim *C*. — 11 autem *om E*. — 11 feminine || feminee *C E*. — 13 non || enim *C*. — 14 in *om C*.

l'emploie très fréquemment. Il est révélateur de sa mentalité intellectuelle. Eckhart est un abstrait. Il n'envisage souvent qu'un point de vue des choses, qu'il exagère d'ailleurs, et qu'il fausse précisément parce qu'il ne tient pas compte des autres points de vue. Il s'est expliqué lui-même sur cette méthode : « Tria notanda sunt : primo quod li « inquantum », reduplicatio scilicet, excludit omne aliud, omne alienum etiam secundum rationem a termino. » P. G. THÉRY, *op. cit.*, p. 186.

1. Les censeurs de 1326 attaquèrent une proposition très voisine : « In justificatione inpii necessario concurrunt justitia ingenita, gignens et pariens et parens. Item oportet concurrere justitiam, non aliam, sed eandem genitam tantum. Sicut ergo nemo potest esse justus, sine justitia, sic nec genitus justus sine genita justitia. » P. G. THÉRY, *op. cit.*, p. 171.

2. La raison est donnée par S. THOMAS : « Neutrum genus est informe, masculinum autem est formatum et distinctum, et similiter femininum. Et ideo convenienter per neutrum genus significatur essentia communis. » *Summa Theol.*, I P., q. XXXI, a. 2, ad 4^um^.

ALAIN DE LILLE consacre à cette question, le ch. XXVII de ses *Maximae Theologiae; P. L.*, t. CCX, col. 634 : « Ut pater est alius a Filio, persona Patris est alia a persona Filii, sed non aliud. Pater non est ille qui est Filius, sed est illud quod Filius. Nec mirum, si nomina, vel pronomina distinctiva in masculino, vel femineo pertineant ad personam, in neutro ad essentiam, cum in naturalibus nomina in masculino, vel femineo pertineant ad rem generis, in neutro ad genus rei ... Similiter in divinis ratione discretionis nomina distinctiva in masculino et femineo pertinent ad personam, in neutro vero ratione confusionis ad essentiam. »

3. Voir S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. XXXIX, a. 5 : « Hoc nomen *Deus*, quia significat divinam essenciam ut in habente, ex modo suae significationis naturaliter habet quod possit supponere pro persona ; et sic ea quae sunt propria personarum, possunt praedicari de hoc nomine *Deus*, ut dicatur quod *Deus est genitus*, vel *generans*, sicut dictum est. Sed hoc nomen *essentia* non habet ex modo suae significationis quod supponat pro persona ; quia significat essentiam ut formam abstractam. Et ideo quae sunt propria personarum, quibus ab invicem distinguuntur, non possunt essentiae attribui ; significaretur enim quod esset distinctio

et sunt unum neutraliter, non unus masculine, pater et filius, quos semper et generaliter eciam in naturalibus amor consequitur. Omne enim aliquale universaliter et regulariter amat sibi simile, sicut generat sibi simile, Ioh. III [v. 35] : « *pater amat filium* » ; et si bene inspiciatur, amor iste quo pater amat filium, et gignens genitum, nocionalis est [1], quoniam tantum secundum racionem intelligendi procedit naturaliter amor, quo proles sive genitum concipitur et floret ; et sic quidem in divinis. Argumentum ad hoc est, quod eciam de homine Christo scribitur quod « *conceptus de Spiritu Sancto* » [Matth. I, v. 18], qui amor est, et Ysa. XI [v. 1] : « *Egredietur virga de radice Yesse* », quod est incendium amoris ; et sequitur : « *flos de radice eius descendet* » : *flos*, filius sive proles ; et iterum sequitur : « *requiescet super eum* » florem, scilicet filium, « *Spiritus Domini* », id est Spiritus qui est Deus, sive Dominus. Habes igitur, si advertas, primo amorem essencialem nature, in radice Yesse ; habes et amorem nocionalem qui innascitur et emanat cum ipsa generacione filii sive proles.

Patet ergo quod in omni actu sive opere iusticie non solum

2 eciam *om C.* — 4 sicut generat sibi simile *om C.* — 4 Ioh. III || patet *E* ; in marg. *add* Io. — 5 si *om C.* — 5 inspiciatur || advertatur *E.* — 7 tantum *om C.* — 10 de || in *C E.*

in essentia divina, sicut est distinctio in suppositis. » Voir aussi I P., q. XLI, a. 5, ad 1^um^ ; *Comm. Sentent.*, lib. I, Dist. V, q. I, a. 1 : « In creaturis actus sunt suppositorum ; et essentia non agit, sed est principium actus in supposito ; non enim humanitas generat, sed Socrates virtute suae naturae. In creaturis autem essentia realiter differt a supposito ; et ideo nullus actus proprie de essentia predicatur nisi causaliter. In divinis autem essentia realiter non differt a supposito, sed solum ratione, sive quantum ad modum significandi, quia suppositum est distinctum, et essentia est communis. Et ideo in divinis quaecumque predicantur de supposito, non secundum modum quo differt ab essentia, praedicantur etiam de essentia; dicimus enim quod essentia creat et gubernat, et hujusmodi. Sed actus qui dicitur de supposito secundum modum secundum quem differt ab essentia, non potest de essentia praedicari ; et hujusmodi est actus generandi, qui praedicatur de supposito Patris, secundum quod distinctum est a supposito Filii ; unde non est concedendum quod essentia generet, sed quod Pater generat virtute essentiae, vel naturae. » Voir aussi, *ibid.*, a. 2 ; *De potentia*, q. II, a. 2.

1. Voir S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. XXXVII, a. 2 : « Secundum vero quod notionaliter sumitur, sic diligere nihil est aliud quam *spirare amorem* ; sicut *dicere* est producere verbum, et *florere* est producere flores. Sicut ergo dicitur arbor florens floribus, ita dicitur Pater dicens Verbo vel Filio, se et creaturam : et Pater et Filius dicuntur diligentes Spiritu Sancto, vel Amore procedente, et se et nos. » *Ibid.*, ad 1^um^ : « ...Sed *diligere* sumitur non solum essentialiter, sed etiam notionaliter. Et secundum hoc possumus dicere quod Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto. » Voir aussi, *ibid.*, ad 2^um^, et 3^um^.

in ipsa iustificacione inpii relucet pater generans, filius genitus, et procedens spiritus sanctus, vel pocius pater generat, filius generatur, et procedit amor spiritus sanctus. Et indivisa sunt opera Trinitatis [1], et hoc est quod manifeste dicit ORIGENES in *Glossa super Ierem.* XI : « *felix qui semper a Deo nascitur : non enim dicam semel, iustum ex Deo natum, sed per* [E = COL. 109] *singula virtutis opera semper ex Deo nascitur.* » [2] Auctoritas et alia que Origeni ascribitur, sic dicit : « *per singulos qui convertuntur, festivitas oritur Domino : festum agit Deus pater, cum iniustus iusticiam colit : festum agit Christus : festum agit Spiritus Sanctus : festum agunt singuli ad quorum solempnitatem accedunt conversi, scilicet iustificati.* » [3]

Quinto notandum quod iustus se toto primo et per se directo aspectu, iusticiam ipsam et in se ipsa inmediate respicit ; iustum autem, sive iustos quoslibet, aut iusta quelibet, nullo modo respicit, nec videt nec amat, sed nec se ipsum, nisi consequenter et quasi per accidens et secundarie, prout scilicet relucens, et sunt in ipsa iusticia, propter quod consequenter illa verius et intimius novit et amat que plus sunt conformia et transformata iusticie, et deformata aut afformata omne quod alienum sive aliud est, quam ipsa iusticia ; et hoc est manifeste quod dicitur Deut. VI [v. 5], et in Evangeliis [Matth. XXII, v. 37 ; Marc. XII, v. 30 ; Luc. X, v. 27] : « *Diliges Dominum Deum ex toto corde tuo* », et cetera ; et sequitur : « *Hoc est primum et maximum mandatum.* » Secundum autem, eo quod sequatur et quasi secundarium sic est : « *et proximum sicut te ipsum.* » [Matth. XXII, v. 39]. Propter quod dictum est secundum et simile a secundo, et

5 in glossa *om E.* — 8 Auctoritas || actoritas *C E.* — 8 ascribitur || ascribuntur *C E.* — 9 festivitas || festivi *C.* — 11 Sanctus : festum *om E* festum. — 12 singuli || angeli *E.* — 12 solempnitatem || susceptionem *E.* — 15 et *om C.* — 22 aut || sive *E.* — 22 afformata || affirmata *E.* — 25 tuo, et cetera *om C.* — 29 secundo || secunda *E.*

1. Voir ALAIN DE LILLE, *Theologiae Maximae* ; *P. L.*, t. CCX, col. 650 ; Reg. LXI : « *Opera Trinitatis indivisa sunt* ». Alain de Lille mourut vers 1203 ; il écrivit donc ses *Maximes* à l'époque d'Amaury de Bènes, et des amauriciens, qui soutenaient, contrairement à l'enseignement traditionnel, que les œuvres des trois personnes divines sont distinctes.

2. ORIGÈNE, *supr Jeremiam*, Hom. VI, super cap. XI ; *P. L.*, t. XXV col. 637 A. — Voir plus haut, p. 379, n. 3.

3. Je n'ai pas trouvé à quel auteur Eckhart a emprunté cette citation.

consequencia. Notavi de hiis super illo Ps. [X, v. 8] : « *Iustus Dominus et iusticias dilexit, equitatem vidit vultus eius.* »

Hoc de primo, quod est meritum, cum dicitur : « IUSTI. »

Sequitur : « IN PERPETUUM VIVENT », ubi notatur premium.

Circa quod primo [1] notandum, si tantum sapit vita transitoria, ut nichil prosit « *si quis lucretur universum mundum, anime sue vero detrimentum paciatur.* » Matth. XVI [v. 26]. Et hanc quidem vitam anima operatur, et in corpore [2], et in tempore ; quanto igitur magis precellit vita, quam operatur Deus, non anima [C = FOL. 63v-2], operatur eciam non in corpore, sed in ipsa anima ; adhuc autem secundo, non in tempore, sed in perpetuitate ; et hoc est quod hic dicitur : « IN PERPETUUM VIVENT. » [E = COL. 110] Adhuc autem tercio notandum quod anima operatur quidem quasi singula, mediantibus potenciis [3] aut eciam organis, vitam autem sive vivere se ipsa inmediate, nullo medio [4]. Sic Deus iustificat fideles quoscunque se ipso inmediate, non habens cooperantes [5] ; et hoc est quod sequitur : « ET APUD DOMINUM

1 consequencia || analogia *E.* — 4 notatur || notanda *E.* — 5 notandum || advertendum *E.*— 6 lucretur universum || universum lucretur *E*— 7 vero *om C.*— 7 XVI || 6 *E.* — 8 operatur || conparatur *C.* — 9 precellit || processit *C.* —11 autem *om C.* — 11 secundo || tercio *C.* — 14 tercio || secundo *C E.* — 15 eciam *om E.* — 15 vitam || unam *C.* — 16 sive *om E.* — 17 quoscunque || quoslibet *E.*

1. Eckhart établit ici un parallèle entre la vie dont l'âme humaine est le principe, et la vie que Dieu donne à l'âme.

L'AME	DIEU
1° L'âme produit la vie dans le corps.	1° Dieu produit la vie dans l'âme.
2° L'âme produit la vie dans le temps.	2° La vie que Dieu donne à l'âme est une vie éternelle.
3° L'âme agit par l'intermédiaire des puissances, ou des organes.	3° Dieu agit sans intermédiaire.

2. Voir S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. LXXV, a. 4, ad 2um ; a. 5 ; a. 7, ad 3um ; q. LXXVI, a. 1 ; a. 5.

3. Voir S. THOMAS, *Summa Theol.*, q. LXXVII, a. 1 ; *Comm. Sent.* lib. I, Dist. XVII, q. II, a. 1, ad 1um ; *Q. Disp. De anima*, a. 12 ; a. 13.

4. Voir S. THOMAS, *Summa Theol.*, v. LXXVI, a. 1, a. 6 ; a. 7. S. Thomas montre dans ces articles que l'âme est unie au corps directement, sans intermédiaire, et que le principe d'où le corps reçoit la vie, est l'âme. Cette doctrine est une application du principe général d'après lequel il n'y a point d'intermédiaire entre la forme et la matière. S. THOMAS, *Summa Theol.*, Ia-IIae, q. XC, a. 1, ad 2um. — Voir aussi *Q. Disp. De caritate*, a. 1, obj. 1.

5. Aucune créature ne peut coopérer avec Dieu. La formule d'Eckhart est générale. S. THOMAS précise, en analysant les différents modes de coopération : « Coo-

EST MERCES EORUM. » Quod potest quadrupliciter exponi. Primo, quia nichil citra Deum est merces iusti. Genes. XV [v. 1] : « *Ego merces tua magna nimis.* »

Secundo sic : Ioh. XII [v. 26] filius ait : « *Ubi sum ego, illic et minister meus erit.* » De ipso autem filio dicitur, Ioh. I [v. 1] : « *Verbum erat apud Deum* » ; et hoc est quod hic dicitur : « APUD DOMINUM EST MERCES EORUM. »

Tercio sic : merces iustorum est quod sunt filii Dei, quia, ut dictum est, filius et hic solus est apud Dominum ; nemo autem heres nisi filius ; Rom. [VIII, v. 17] : « *Si filii et et heredes, heredes quidem Dei, coheredes autem Christi* », qui est filius primogenitus, Verbum apud Deum ; secus de servo, secus de mercenario, cuius merces non est apud Dominum, quia tales sibimet ponunt finem aliquid citra Deum, et sub Deo, non ipsum Deum, nec apud Deum. Ubi notandum quod hic solum et absolute est merces propria omnis operis ; illud quod operans principaliter intendit et propter quod operatur quidquid aliud, offertur sive reddatur, eciam si esset in se longe melius. Propter quod AUGUSTINUS signanter valde dicit : « *quod nullo melius quam amore solvitur quod pro amore impenditur.* »[1]

---

1 Quod ‖ et *C.* — 3 XV ‖ XVII *C* ; *om E.* — 3 nimis *om E.* — 4 secundo ‖ quinto *C.* — 4 XII *om E.* — 5 et ‖ sit *C E.* — 5 autem *om E.* — 5 dicitur ‖ dicit *C.* — 7 merces *om E.* — 10 Rom. ‖ Gall. *C E.* — 11 heredes quidem *om E* heredes. — 13 secus *om C.* — 13 Dominum ‖ Deum *E.* — 14 sibimet ponunt ‖ ponunt sibimet *E.* — 16 absolute ‖ abscondite *E.* — 17 illud ‖ id *C.*

---

perari alicui agenti dicitur quatuor modis. Uno modo, sicut adjuvans ei cui auxilium praebet, cooperatur. Alio modo, sicut consilium praebens. Tertio modo, sicut quo mediante agens primum suum effectum inducit, sicut cooperantur instrumenta principali agenti. Quarto modo, sicut disponens materiam ad effectum agentis principalis suscipiendum. Primis ergo duobus modis, in nulla actione aliquid Deo cooperatur, propter perfectam ejus potentiam, quae auxilio non indiget, et propter perfectam sapientiam, quae non indiget consilio, Isai., XL, 13 : « Quis adjuvit Spiritum Domini, aut quis consiliarius ejus fuit ? » Sed tertio modo cooperatur aliqua creatura Deo in aliqua actione, non tamen in omnibus. Cum enim Deus sit primum agens omnium naturalium actionum, quidquid natura agit, hoc efficit quasi instrumentale agens cooperans primo agenti, quod est Deus. Sed quaedam sunt quae sibi Deus retinuit, immediate ea operans ; et in his creatura Deo non cooperatur hoc tertio modo ; sed quarto modo potest ei cooperari, sicut patet in creatione animae rationalis, quam immediate Deus producit, sed tamen natura disponit materiam ad animae rationalis receptionem. Et quia recreatio animae rationalis creationi ipsius respondet, ideo emundationem ipsius immediate operatur, nec aliquis ei quantum ad hoc cooperatur tertio modo, sed quarto... » *Comm. Sent.*, lib. IV, Dist. V, q. I, a. 2.

1. Nous n'avons pu identifier cette citation.

CAP. VI

C = Fol. 63v-2.
E = col. 112.

§ 1

EQUALITER CURA EST ILLI DE OMNIBUS [v. 8].

Ubi habes quomodo totum universum est primum primo et per se intentum a causa prima, partes autem non nisi in toto et propter totum ; nulla eorum per prius maxima, nec per posterius minima, sed ex equo omnia et singula.

« *Audite ergo reges* » [v. 2] ; et infra : « EQUALITER CURA EST ILLI DE OMNIBUS » [v. 8].

RABY MOISES, libro III, capitulo [XVII], in principio [1], sic ait : « *Opiniones hominum circa curam sunt quinque, et omnes sunt antique* » ; de quibus ibidem [RABY MOYSES, lib. III, cap. XVII] diffuse valde prosequitur. THOMAS eciam hanc materiam plene prosequitur, parte prima, questione XXII [2], et in aliis locis multis. Propter quod ad presens hoc

1 Comme nous l'avons dit, p. 40, *E* fait suivre le ch. v, du commentaire du texte : *Iustorum anime in manu Dei sunt*, appartenant au ch. III de la *Sagesse* [v. 1]. Le ch. VI, ne commence donc dans *E* qu'un peu plus loin, col. 112. — 5 cura est illi ‖ est illi cura *C*. — 10 equo ‖ quo *E*. — 11 equaliter *om C*. — 14 et ‖ ut *E*. — 17 parte ‖ per *C* — 18 XXII ‖ XXI *C*.

1. MAIMONIDE, *Le Guide des Égarés*, lib. III, cap. XVII ; éd. MUNK, Paris, 1866, t. III, p. 115 : « Les opinions des hommes sur la Providence sont au nombre de cinq. Elles sont toutes anciennes » ; éd. A. WEISS, *Mose ben Maimon. Führer der Unschlüssigen*, Leipzig, 1924, t. III, p. 90.

2. S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. XXII. Saint Thomas traite dans cette question, de la Providence de Dieu. Mais Eckhart se rappelle ici davantage la I P., q. CIII, et sq. : « De gubernatione rerum. » Cette doctrine d'Eckhart sur la conservation des êtres, est la doctrine classique ; de même les raisons qui la fondent. Voir S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. CIV, a. 1 : « Utrum creaturae indigeant ut a Deo conserventur » : « Et hoc modo omnes creaturae indigent divina conservatione. Dependet enim esse cujuslibet creaturae a Deo, ita quod nec ad momentum subsistere possent, sed in nihilum redigerentur, nisi operatione divinae virtutis conservarentur in esse, sicut Gregorius dicit [Moral., lib. XVI, cap. XXXVII]. » *Ibid.*, ad 2um : « Deus non potest communicare alicui creaturae, ut conservetur in esse, sua operatione cessante ; sicut non potest ei communicare quod non sit causa esse illius. Intantum enim indiget creatura conservari a Deo, inquantum esse effectus dependet a causa essendi. » — Voir aussi, I P., q. CIV, a. 3 ; *De veritate*, q. V, a. 8, ad 8um, 9um ; *De potentia*, q. V, a. 1.

solum advertendum, quod necesse est quod omnis causa essencialis potissime primo effectum suum sicut producit in esse, sic et conservat et ordinat necessario in se ipsam, nec quidquam productorum potest cadere extra ordinem sue cause, nisi sit prima a causa, que causa est tocius entitatis ; quod enim extra ipsam cadit, ab esse cadit et in non esse [1], nec est quidquam de numero omnium.

Ex quibus manifeste apparet, quod nichil est casu [2], respectu prime cause [3], que Deus est. Casus enim a cadendo, nomen habet. Quod autem cadit a Deo, causa omnium, cadit ab esse, et non est, nec est ex omnibus. Et hoc est quod hic signanter dicitur de Deo, causa prima : « EQUALITER CURA EST ILLI DE OMNIBUS. » Casu enim sunt qui non cadunt sub cura, sed cadunt extra curam, et cadunt ab esse, et iam non sunt.

Secundo, notandum est quod ait : « EQUALITER CURA DE OMNIBUS. » Sciendum enim, sicut supra capitulo primo, super illo : « *Creavit enim ut essent omnia* », dictum est [4], quod sicut totum universum est primo intentum a causa prima

2 essencialis ‖ equalis *E.* — 3 et ordinat *om C* et. — 5 nisi ‖ si *C.* — 8 Ex ‖ De *E.* — 9 respectu ‖ idem *C.* — 13 enim *om E.*

1. Les censeurs de 1326 suspectèrent cette doctrine : « Hoc ipso enim quod deest vel abest ab esse, non est et nichil est. » P. G. THÉRY, *op. cit.*, p. 174, n. 7. Ces censeurs, comme je le montrerai ailleurs, n'étaient guère métaphysiciens.

2. Dans le *De diversis Questionibus LXXXIII*, cap. XXIV, S. AUGUSTIN écrit : « Nihil igitur casu fit in mundo. » *P. L.*, t. XL, col. 17. Cette sentence a été recueillie par P. LOMBARD, *Sentences*, lib. II, Dist. XXXV, cap. III. Et ce texte est cité par S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. CIII, a. 7, ad 2^um^. Eckhart avait certainement sous les yeux cette question de la *Summa Theol.*

3. Voir S. THOMAS, *De veritate*, q. V, a. 4 : « ...Effectus accidentes in istis inferioribus possunt considerari dupliciter : uno modo ad causas proximas ; et sic multa casu eveniunt ; alio modo in ordine ad causam primam ; et sic nihil casu accidit in mundo. » Voir aussi *ibidem*, q. II, a. 14, ad 5^um^ ; q. III, a. 8, ad 3^um^ ; q. V, a. 5, ad 5^um^ ; *De malo*, q. II, a. 5, ad 6^um^. — Dire que du côté de la cause première, il n'y a point de hasard, cela signifie que la cause première, prévoyant toutes choses, prévoit aussi la rencontre des différentes causes secondes ; le hasard n'existe que pour ceux qui ne saisissent point les combinaisons de ces différentes causes. Nous sommes ici dans l'ordre de la connaissance ; et il ne faudrait point en conclure — ce n'est pas ici la pensée d'Eckhart — que tout arrive nécessairement. Cette dernière doctrine a été condamnée en 1277 : « Quod nihil fit a casu, sed omnia de necessitate eveniunt, et, quod omnia futura, quae erunt, de necessitate erunt, et quae non erunt, impossibile est esse, et quod nihil fit contingenter, considerando omnes causas. — Error, quia concursus causarum est de diffinitione casualis, ut dixit Boethius, libro *de Consolatione.* » P. MANDONNET, *Siger de Brabant*, dans *Les Philosophes Belges*, t. VIII, p. 183, n° 102.

4. Voir plus haut, p. 359, n. 2 ; p. 364, n. 2.

et esse ipsius universi unum, partes autem quelibet et ipsarum esse secundario accipiant esse a causa universi, mediante ipso uno esse universi : « *In ipso, per ipsum, et propter ipsum.* », [Ioh. I, v. 3-4], et equaliter necessario, eo quod in uno non sit inequalitas. Sic enim exemplum videmus quod omnes potencie anime non distinguuntur, nec sunt inequales in uno esse anime [1] ; et similiter omnes partes corporis animati inmediate habent esse unum [2], in quo esse uno non cadit inequalitas. Sic et [E = COL. 113] de toto universo sciendum est. Singula enim encia, quamvis inter se inequalia plus minusque perfectum accipiunt esse, sub racione unius esse, quod per se et primo cadit sub causalitate et aspectu prime cause, omnes esse accipiunt et excipiunt sive suscipiunt suum esse. Sic ergo quia racione unius, et in uno procedunt, et sunt et stant in esse, et per consequens sub causa prima que causa est esse, sequitur et [C = FOL. 64r-1] equaliter sunt sub cura eiusdem cause prime, equaliter quia sub racione unius esse, quod est tocius universi, sicut universaliter se habet de quolibet toto et eius partibus in natura quorum semper est et unum efficiens et una forma, unum esse et unus finis, et per consequens una natura.

1 unum *expunct E.* — 1 autem *om C.* — 4 et equaliter *om E* et. — 5 exemplum ‖ exemplar *C* ; exterius *E.* — 11 perfectum ‖ perfectam *C E.* — 17 sub racione *om E* sub. — 18 sicut universaliter ... unus finis *om C.*

1. Eckhart n'entend pas dire que les puissances de l'âme s'identifient avec l'essence de l'âme, mais qu'elles sont toutes comme enracinées dans l'essence de l'âme. Elles sont toutes égales, en ce sens que toutes elles reçoivent également l'être, de cette essence ; comme les parties du tout reçoivent également l'être de ce tout, de même les créatures sont toutes également sous la providence de Dieu, puisque toutes reçoivent également l'être — sinon un être égal. Telle est la coupe du raisonnement de maître d'Eckhart. — Pour comprendre ce que maître Eckhart nous dit des puissances de l'âme, il faut nous reporter à la doctrine de saint Thomas : *a)* Il y a plusieurs puissances dans l'âme, *Summa Theol.*, I P., q. LXXVII, a. 2 ; *b)* Les puissances sont distinctes de l'essence de l'âme ; *ibid.*, q. LXXVII, a. 1, *c)* Elles sont subjectées soit dans l'âme, soit dans le composé ; *ibid.*, q. LXXVII, a. 5. Remarquons dans ces articles, l'idée exprimée ici par Eckhart : « ...ab uno simplici possunt naturaliter multa procedere, ordine quodam. Et iterum propter diversitatem recipientium. Sic igitur ab una essentia animae procedunt multae et diversae potentiae. » I P., q. LXXVII, a. 5, a. 1. Voir aussi Ia-IIae, q. XXXVII, a. 1 : « Cum enim omnes potentiae animae in una essentia radicentur... » — « Unde cum sit una anima, in qua omnes cognoscitivae fundantur. » *De veritate*, q. XIII, a. 3 ; « In essentia vero animae omnes potentiae radicantur. » *De veritate*, q. XXVI, a. 9.

2. Toutes les parties du corps ont une unité, l'unité du tout : « Partes animalis, ut oculus, manus, caro et os, et hujusmodi non sunt in specie, sed totum. » S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. LXXVI, a. 5, ad 3um.

Iuxta quod notandum quod, sicut deficiente creato quolibet perfectissimo, non esset perfectum universum, licet nec universum esset, sic pari racione, deficiente quovis minimo gradu universi, nec perfectum esset universum, sed nec universum esset ; et sic equaliter se habent quantum ad integritatem universi et eius perfectionem, et per consequens equaliter cura est de ipsis [1]. Quod plerique non considerantes, erraverunt, et in varias questiones vanas et prolexitates erraverunt.

Circa quod sciendum quod, licet posset esse homo eiusdem speciei habens novem digitos in manibus, cum eo qui habet decem, dicerem tamen quod si esset homo cuius natura esset habere novem digitos, aut uno quolibet articulo minus, esset alius in specie ab homine nato habere per naturam decem digitos in manibus. Sic eciam in proposito, de toto universo et eius partibus, propter quod equaliter pertinent omnia ad esse universi, et cadunt sub cura curantis univer-

4 minimo || numero *E*. — 8 prolexitates || propter lexitates *C* ; per lexitates *E*.— 10 posset || posse *C*. — 14 alius || aliud *E*. — 15 eciam || et *C*.

1. Eckhart cherche à expliquer ce texte de la *Sagesse* ; « *equaliter cura est illi de omnibus.* » Dieu prend un soin égal de toutes les créatures. Il en donne deux raisons : toutes les créatures dépendent également, dans leur être, de la cause première. De plus, elles sont, les infimes comme les plus élevées, nécessaires à la beauté, à la perfection et à l'existence même de l'univers ; par conséquent Dieu doit, pour la perfection de son œuvre, conserver également dans l'être les créatures les plus infimes, comme les créatures les plus élevées, c'est-à-dire, en d'autres termes, prendre un soin égal de toutes les créatures. — Comme on s'en aperçoit, Eckhart reste dans le domaine de l'abstraction, et dans une conception unilatérale de la réalité. Il n'a point dans sa doctrine les nuances essentielles qu'apporte saint Thomas, et que suggère une vue métaphysique, et non point dialectique, des choses. Pour la question qui nous occupe, qu'on lise, par exemple, *De veritate*, q. V, a. 4, et 5 : il y a, dit saint Thomas, une analogie dans la Providence, comme il y a une analogie dans l'être ; il y a des degrés dans la Providence, comme il y a des degrés d'être. — Commentant ce même texte de la *Sagesse*, S. Thomas écrit encore : « Dicitur Deo aequaliter esse cura de omnibus, non quia aequalia bona sua cura omnibus dispenset, sed quia in aequali sapientia et bonitate omnia administrat. » *Summa Theol.*, I P., q. XX, a. 3. — « Deus, quantum ad suam naturam, aequaliter se habet ad omnes : sed secundum ordine suae sapientiae, certa ratione quaedam tribuit aliquibus, quae non tribuit aliis. » I^{a}-II^{ae}, q. LI, a. 4. — « Cura divina dupliciter considerari potest. Uno modo, quantum ad ipsum divinum actum, qui est simplex et uniformis. Et secundum hoc, aequaliter se habet ejus cura ad omnes : quia scilicet uno actu et simplici et majora et minora dispensat. Alio modo potest considerari ex parte eorum quae in creaturis ex divina cura proveniunt. Et secundum hoc invenitur inaequalitas : inquantum scilicet Deus sua cura quibusdam majora, quibusdam minora providet dona. » I^{a}-II^{ae}, q. CXII, a. 4, ad 1^{um}. — Voir aussi *Comm. Sentent.*, lib. I, Dis. XXXVII, q. I, a. 2, ad 1^{um} et 2^{um} ; Dist. XL, q. II, ad 6^{um} ; lib. III, Dist. XXXII, q. I, a. 4, ad 1^{um}.

sum. Et quod est quod hic dicitur : « EQUALITER CURA EST ILLI DE OMNIBUS. »

§ 2

CLARA EST, ET QUE NUNQUAM MARCESCIT SAPIENCIA [v. 13]

Ubi habes quod universaliter perfectiones spirituales nec senescunt ut sic, nec corrunpuntur ; secus omnino, de omni perfectione corporali.

« CLARA EST, ET QUE NUNQUAM MARCESCIT SAPIENCIA ». Notandum breviter quod quia perfectiones spirituales, puta : sapiencia, iusticia et huiusmodi, non accipiunt esse a subiectis, sed habent [E = COL. 114] causam extra, efficiunt et dant esse formaliter ipsis subiectis suis, proprie non accedunt, nec accidunt per consequens subiectis ; sed pocius e converso, subiecta formantur et informantur, accedendo ad perfectiones huiusmodi [1], secundum illud Psalm. [XXXIII v. 6] : « *Accedite ad eum, et illuminamini* » ; et iterum : « *appropinquate, et appropinquabit vobis.* » Iac. IV [v. 8] ; et similia.

Propter hoc, huiusmodi perfectiones, non permiscentur suis subiectis, nec per consequens corrunpuntur, nec senescunt, nec mutantur, corruptis aut senescentibus subiectis suis [2], secundum illud PHILOSOPHI, *De anima* [3] : « *Si acciperet senex oculum iuvenis, videret ut iuvenis.* » Et hoc est quod hic dicitur : « CLARA EST, ET QUE NUNQUAM MARCESCIT », etc. ; et infra VII capitulo [v. 25] : « *Nichil inquinatum in*

4 que ‖ qua *E*. — 9 et ‖ ut *E*. — 13 formaliter ‖ formale *C*. — 13 suis, proprie... subiectis *om E* per homotel. — 14 pocius e converso ‖ e converso pocius *E* — 15 perfectiones ‖ perfectionem *C*. — 18 Iac. ‖ Ysa. *C E*. — 22 aut ‖ autem *C*. — 26 VII ‖ VIII *C E*.

1. Voir plus haut, p. 365, n. 1 ; 366, n. 1.

2. Le raisonnement d'Eckhart est clair : les perfections spirituelles ne reçoivent point l'être des sujets dans lesquels elles inhèrent. Elles sont indépendantes de ces sujets. Les mutations et transformations de ces sujets n'affectent donc pas les qualités spirituelles qui sont en eux.

3. ARISTOTE, *De anima*, lib. I, cap. IV, 408 b, 21 : « Εἰ γὰρ λάβοι ὁ πρεσβύτης ὄμμα τοιονδί, βλέποι ἂν ὥσπερ καὶ ὁ νέος = si enim accipiat senex oculum juvenis, videbit sicut et juvenis. » — Voir S. THOMAS, *Com. De Anima*, lib. I, lect. 10. Q. Disp. *De anima*, a. 14, ad 18um.

illam incurrit. Candor est enim lucis eterne, et speculum sine macula », et multa similia frequenter in Scriptura. Secus autem per omnia se habet in formis et perfectionibus materialibus, sicut supra dictum est [1], capitulo primo : « *Iusticia perpetua est et inmortalis* » [Sap. I, v. 15].

§ 3

PREOCCUPAT QUI SE CONCUPISCUNT, UT ILLIS SE PRIOREM OSTENDAT [v. 14].
Et infra : « DIGNOS SE IPSA CIRCUIT QUERENS » [v. 17].

Ubi invenies sex proposiciones notabiles et fecundas, per quas plura in hoc sexto capitulo et aliis pluribus locis scripture exponuntur, et notabilia quedam de motu celi.

« PREOCCUPAT QUI SE CONCUPISCUNT, UT ILLIS SE PRIOR OSTENDAT ; » et infra : « DIGNOS SE IPSA CIRCUIT QUERENS », et plura similia, prius et post eodem capitulo. Ad quorum omnium evidenciam notanda sunt sex proposiciones, que et in se fecunde sunt, et ex qualibet earum per se potest exponi magna pars huius sexti capituli et plura alia.

Primo igitur sciendum quod illud quod quis querit et solum, est ipsi dignum et ipse dignus illo. Et hec est prima proposicio. Verbi gracia : si quis operatur quid, querens ex opere honorem, nichil alio dignus est nisi honore [2], nam hunc querit, et propter hoc inquantum honorem querit, nichil dignum reputat quod non sit honor, propter quod nec ipse alio quovis dignus nisi honore, tum quia ipse nichil aliud estimat dignum, tum quia querit honorem. Secus autem, si quid aliud querat, puta : divicias, delicias aut huiusmodi ;

2 similia ‖ similiter *E*. — 8 ostendat ‖ ostendunt *E*. — 10 Ubi ‖ ibi *C*. — 10 notabiles ‖ nobiles *E*. — 14 prior ‖ priorem *E*. — 17 sex ‖ quinque *C E*. — 18 qualibet ‖ quibus *E*. — 19 huius ‖ istius *C*. — 23 nichil alio ‖ nichilominus *E*. — 23 honorem ‖ honore *E*. — 23 nam hunc querit... nisi honore *om E* per homotel.

1. Voir plus haut, p. 366, n. 1.

2. Cette idée est chère à maître Eckhart. Il en a fait l'objet de ses prédications, et il l'a plusieurs fois exprimée avec une exagération répréhensible. Voir la seconde liste d'accusation de 1326, prop. 11, et 35, P. G. THÉRY, *op. cit.*, p. 216, 238.

et hoc est quod Matth. VII [v. 9] [C = Fol. 64 r-2] dicit : « *si petierit filius panem, nunquam lapidem porriget ei* », etc., et Matth. X [v. 37] : « *qui amat patrem aut matrem plus quam me, non est me dignus* », tum quia aliud amat, et querit amando, tum quia aliud dignum reputat, tum eciam quia plus amat. Indignus est uno, qui plura querit [E = col. 115]. Deus autem unus, in quo non est plus et plus [1] ; et hoc est quod hic dicitur : « Dignos se ipsa circuit querens. » Supra IIIo Capitulo, de iustis dicitur : « *Invenit illos dignos se.* » [Sap. III, v. 5]. Ad Hebr. XI [v. 38] dicitur de viris sanctis, secundum unum modum exponendi : « *Quibus dignus non erat mundus.* »

Secunda proposicio est quod plus et per prius amat iusticia iustum, quam iustus iusticiam. Racio est quia iusticia dat iusto et quod iustus est, et quod amet iusticiam [2]. I Ioh. IV [v. 19] : « *ipse prior dilexit nos* », et infra [v. 12] : « *Si diligamus, caritas eius perfecta in nobis est.* » Ecce quod Deus sapiencia et iusticia [3] prior nos amat, et querit, et iterum quod caritas eius facit nos amare [4] et querere tam Deum quam fratres sive proximos, iusticiam scilicet et iustos ; et hoc est quod hic dicitur : « Preoccupat qui se concupiscunt, ut illis se prior ostendat. »

---

1 hoc est *om C.* — 1 VII *om C.* — 1 dicit *om E.* — 3 plus quam me *om C.* — 5 aliud dignum || ad dignum *E.* — 8 querens *om C.* — 13 iusticia || iusticiam *C E.* — 14 iustum, quam iustus iusticiam || iustus qui iusticias amat *E.* — 15 I Ioh. IV || Joh. *E.* — 16 diligamus || diligeremus *E.* — 17 perfecta in nobis || in nobis perfecta *E.* — 21 se *om E.* — 22 prior || priorem *E.*

---

1. Voir S. Thomas, *Summa Theol.*, I P., q. IV, a. 2 ; Alain de Lille, *Maximae Theologiae*, cap. LXIII ; *P. L.*, t. CCX, col. 651.

2. Voir plus haut, p. 365.

3. Voir S. Thomas, *Summa Theol.*, I P., q. XXI, a. 4 : « Non enim potest facere aliquid Deus, quod non sit conveniens sapientiae et bonitati ipsius ; secundum quem modum diximus, aliquid esse debitum Deo. Similiter etiam quidquid in rebus creatis facit, secundum convenientem ordinem et proportionem facit : in quo consistit ratio justitiae. Et sic oportet in omni opere Dei esse justitiam. »

4. Voir S. Thomas, *Summa Theol.*, I P., q. XX, a. 2 ; I[a]-II[ae], q. XXIII, a. 2, ad 1[um] : « Unde sicut dicimur boni bonitate quae Deus est, et sapientes sapientia quae Deus est, quia bonitas qua formaliter boni sumus est participatio quaedam divinae bonitatis, et sapientia qua formaliter sapientes sumus est participatio quaedam divinae sapientiae ; ita etiam caritas qua formaliter diligimus proximum est quaedam participatio divinae caritatis. Hic enim modus loquendi consuetus est apud Platonicos, quorum doctrinis Augustinus fuit imbutus. Quod quidam non advertentes ex verbis ejus sumpserunt occasionem errandi. » — *Ibid.*, a. 3, ad 3[um].

Tercia proposicio est quod universaliter superius, et in natura, per prius, efficacius, et dulcius influit suo inferiori active sive dando, quam inferius passive et accipiendo. Argumentum huiusmodi et signum est, et in natura. Orbis enim primus utpote supremus, se toto ex natura superioris, querit se toto esse presens cuilibet orbium infimorum, secundum quodlibet sui, et secundum quodlibet cuiuscumque orbis inferioris ; et hec est una vera causa et subtilis motus corporum celestium. Natura enim superioris dat ipsi orbi, ut sit, et assit presens, nec desit alicui inferiori secundum quodlibet tam inferioris quam superioris ; sed obstat natura corporeitatis et quantitatis, ut hoc sit simul, propter quod natura supplevit ut hoc per motum et vices accipiat, et hec est racio tante velocitatis et aviditatis ad motum, ut quod non potest simul obstante corporeitate, accipiat quasi simul motu velocissimo quo velocius natura non patitur, sicut eciam natura non patitur corpus maius illo. In hiis eciam motibus longe velocior est semper orbis superior, et tardior inferior, eo quod, ut dictum est, avidius et dulcius et efficacius est naturaliter superius largiendo, quam inferius recipiendo, secundum illud : « *Iusticia iusti super eam erit* », Ezech. XVIII [v. 20], quasi iusticia influit iusto super capacitatem iusti, secundum illud Iacob. I [v. 5] : « *Dat omnibus affluenter* » ; et hoc est quod hic dicitur : « *Diligite lumen sapiencie, omnes qui preestis populis* » [Sap. VI, v. 23] ; preestis, inquam, utpote superiores. Deus autem supremus superior omnibus.

Quarta proposicio est [E = COL. 116] quod omne quod queritur, quamdiu latet nec apparet, queritur cum labore, quia necdum habetur spes. « *Spes enim que differtur affligit animam* » Prov. XIII [v. 12]. Et sequitur : « *lignum vite, desiderium veniens* » [Prov. XIII, v. 12]. Cum enim incipit apparere et innotescere quod queritur, minuitur labor, et letificatur querens. Verbi gracia : si quis ignem quereret aut aliquid simile, quamdiu non sentit presenciam quesiti, labo-

---

2 et || vel *C*. — 4 signum est, et *om E*. — 6 infimorum, secundum *add E* secundum rerum. — 7 quodlibet sui ... orbis inferioris *om E*. — 11 inferioris quam superioris || superioris quam inferioris *E*. — 14 ad || secundum *C*. — 16 velocius natura || natura velocius *C*. — 18 est || et *E*. — 19 quod || autem *E*. — 19 efficacius est || eff. et *E*. — 20 inferius *add E* in. — 21 Ezech. XVIII *om E*. — 23 I *om E*. — 28 quod omne *om E* quod. — 31 XIII *om E*.

rat tedio ; cum autem inceperit calefieri, iam novit esse et adesse ignem quem querit. CHRISOSTOMUS ponit aliud exemplum super isto : « *secute sunt eum turbe multe* », Matth. XIX [v. 2], dicens : « *sicut rosa antequam videatur, sentitur, et antequam inveniatur tenetur in odoribus suis, sic Deum transeuntem de longe, ceci antequam videant deitatis eius flagraciam* [C = FOL. 61v-1] *senserunt.* » [1] Ad hoc est Cant. I [v. 3] « *trahe me post te curremus in odore unguentorum tuorum.* » Eccli. XXIIII [v. 18] « *Ego quasi plantatio rosae* », ait Dominus sapiencia. Sparsit enim divina sapiencia quasi odorem sue bonitatis, pulchritudinis, formositatis, et dulcedinis super omnem creaturam, que est quasi in via querencium Deum, Eccli. I [v. 10] : « *effudit illam super omnia opera sua* » ; et propter hoc querens Deum, et querendo adhuc in via letatur, dilatatur cor et confirmatur. Ps. CIV [v. 3] : « *letatur cor querencium Dominum* », et iterum : « *querite Dominum et confirmamini* » [Ps. CIV, v. 4]. Et hoc est quod hic dicitur : « *et in viis suis ostendit se illis hilariter.* » [Sap. VI, 17]. Et secundum hoc exponit AUGUSTINUS, *De libero arbitrio*, libro secundo, prope medium [2].

Secus autem de omni, citra primum ; a nullo enim creato citra Deum, res est, nec bona est, nec pulchra est ; quin ymo pocius non est, mala est, turpis est, propter quod in effectibus suis, ut sui effectus, non est hylaris, nec gaudiosa in viis suis, sed tristis pocius, gravis et laboriosa, secundum illud : « *ut inique agerent, laboraverunt* », Jerem. IX [v. 5]. Et supra [Sap.] V capitulo [v. 6] : « *erravimus a via veritatis* » ; et infra : « *sol intelligencie non est ortus nobis. Lassati sumus in via iniquitatis et ambulavimus vias difficiles, viam*

---

1 inceperit || ceperit *C.* — 2 aliud || illud *C.* — 3 XIX || XX *CE.* — 6 flagranciam || flagrancia *C.* — 7 senserunt || se serviunt *E.* — 7 I *om E.* — 10 divina sapiencia *om E* sapiencia. — 15 dilatatur cor et confirmatur *om E.* — 15 CIV *om E.* — 16 letatur cor || letetur cor *C.* — 16 letatur cor querencium Dominum || querencium Dominum letatur cor *E.* — 16 querite Dominum *om E.* — 18 et in *om E* et.— 19 secundum || quod *E.*— 21 Secus autem... creato *om E.*— 26 ut inique || iniqua ut *C.* — 26 Ierem. IX *om E.* — 27 V || VI *C* ; eodem *E.*

---

1. On ne trouve pas cette citation, dans les Homélies de S. JEAN CHRYSOSTOME, sur Saint Matthieu XIX, 2. — Voir *P. G.*, t. LVIII, col. 593 sq. ; ni dans l'*Opus imperfectum in Matthaeum* ; *P. G.*, t. LVI, col. 798 sq.

2. S. AUGUSTIN, *De libero arbitrio*, lib. II, cap. XVI ; *P. L.*, t. XXXII, col. 1263, n° 41.

autem Domini ignoravimus » [Sap. V, v. 6-7]. Propter quod Matth. XI [v. 28], talibus dicit Dominus [E = col. 117] : « *Venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos.* » « *Vie enim eius, vie pulchre* » [Prov. III, v. 17].

Quinta proposicio est quod est principium omnis mocionis sive corporalis sive spiritualis, utpote primum movens est, et principium omnis formalis perfectionis, utpote primus actus formalis qui est esse. Secundum hoc ergo actus creature cuiuslibet dependet a Deo, quantum ad duo : uno modo inquantum ab ipso habet formam per quam agit ; alio modo inquantum ab ipso movetur ad agendum ad hoc [1]. Et est quod hic dicitur [Sap. VI, v. 14] : « PREOCCUPAT QUI SE CONCUPISCUNT, UT ILLIS SE PRIOR OSTENDAT », et infra : « *assidentem illam foribus suis inveniet* » [Sap. VI, v. 14]. Inveniet, inquam, tanquam priorem et exspectantem. Ysa. XXX [v. 18] : « *exspectat vos Dominus ut misereatur vestri* » ; et Apocalyp. III cap. [v. 20] : « *ego sto ad ostium et pulso* », etc. Ad singula premissorum facit quod dicitur Ysa. [XLI, v. 4 ; XLIV, v. 6] « *ego sum primus et novissimus* », principium et finis. Hoc enim principium, et finis, primo movent et

---

8 hoc ergo ‖ ergo hoc *E*. — 10 habet formam... inquantum ab ipso *om E* per homotel. — 11 ad hoc. Et est ‖ et hoc est *E*. — 13 prior ‖ priorem *E*. — 14 suis inveniet ‖ suis inveniat *E*. — 17 III ‖ II *E*, *om C*. — 19 sum *om E*. — 20 Hoc enim principium et finis *om E*.

---

1. Eckhart a sous les yeux, la *Somme Théologique* de S. THOMAS, Ia-IIae, q. CIX, a. 1. Il lui emprunte la doctrine exposée ci-dessus ; il lui emprunte même quelques formules. S. THOMAS s'exprime ainsi : « Videmus autem in corporalibus quod ad motum non solum requiritur ipsa forma quae est principium motus vel actionis ; sed etiam requiritur motio primi moventis. Primum autem movens in ordine corporalium est corpus caeleste. Unde quantumcumque ignis habeat perfectum calorem, non alteraret nisi per motionem caelestis corporis. Manifestum est autem quod, sicut omnes motus corporales reducuntur in motum caelestis corporis sicut in primum movens corporale ; ita omnes motus tam corporales quam spirituales reducuntur in primum movens simpliciter, quod est Deus. Et ideo quantumcumque aliqua natura corporalis vel spiritualis ponatur perfecta non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo. Quae quidem motio est secundum suae providentiae rationem ; non secundum necessitatem naturae, sicut motio corporis caelestis. Non solum autem a Deo est omnis motio sicut a primo movente sed etiam ab ipso est omnis formalis perfectio sicut a primo actu. » Et saint Thomas conclut : « Sic igitur actio intellectus, et *cuiuscumque entis creati, dependet a Deo quantum ad duo : uno modo, inquantum ab ipso habet formam per quam agit ; alio modo, inquantum ab ipso movetur ad agendum.* » Maître Eckhart reprend textuellement cette conclusion : « *Actus creature cuiuslibet dependet a Deo quantum ad duo : uno modo,in quantum ab ipso habet formam per quam agit ; alio modo inquantum ab ipso movetur ad agendum ad hoc.* »

operantur ; et movent sine labore et tedio et difficultate, et hoc est quod hic dicitur : « *facile videtur ab hiis qui diligunt eam* » [Sap. VI, v. 13] ; et infra : « *qui de luce vigilaverit ad illam non laborabit.* » [Sap. VI, v. 15.]

Sexta proposicio est quod primum universaliter non cadit sub merito [1], et per consequens habetur sine labore omni et amaritudine qualibet, sine pena, dolore [2]. Huiusmodi autem sunt omnia que sunt a Deo et ab ipso solo, utpote primo omnium. Propter quod AUGUSTINUS, Deo loquens ait : « *da quod iubes et iube quod vis* » [3] ; et iterum dicit quod : « *Deus coronat in nobis sua dona* » [4]. Et Ioh. I [v. 16] : « *graciam pro gracia* ». Dicimus eciam quod in natura Deus concreavit omnibus disposiciones et proprietates quibus fines suos consequantur [5], propter quod : « *disponit omnia suaviter* », etc. Infra [Sap.] VIII [v. 1].

---

1 et tedio *om E* et. — 5 quod || aliquid ad *E*. — 12 concreavit || creavit *C*. — 15 Infra VIII *om E*.

---

1. Eckhart, comme nous venons de le constater, a devant lui les questions consacrées par saint Thomas à la grâce dans la *Somme Théologique*. C'est encore à ces questions que maître Eckhart emprunte sinon les formules, du moins la doctrine de cette sixième proposition. Nous ne méritons pas, dit-il, ce qui est premier, c'est-à-dire en d'autres termes : nous ne méritons pas la première grâce. Voir *Summa Theol.*, Ia-IIae, q. CXIV, a. 5. — Voir aussi *De veritate*, q. XXIX, a. 6 : « Ad statum quidem merendi requiritur quod desit sibi id quod mereri dicitur ; quamvis quidam dicant, quod aliquis potest mereri id quod jam habet ; sicut dicunt de Angelis, quod beatitudinem, quam simul cum gratia acceperunt, meruerunt per opera sequentia quae circa nos faciunt. Sed hoc non videtur esse verum, propter duo. Primo quia contrariatur probationi Augustini (in lib. de dono Perseverantiae, cap. II) per quam contra Pelagianos probat, gratiam sub merito cadere non posse... »

2. Cette première grâce n'est pas méritée. Elle nous est donnée gratuitement, sans aucune peine de notre part. Eckhart ne nous dit pas que le mérite est en raison directe des efforts que nous faisons, ou des épreuves que nous endurons. De ce texte on peut seulement conclure que d'après Eckhart, l'effort est une occasion de mérite. Voir S. THOMAS, *Summa Theol.*, Ia-IIae, q. XXVII, a. 8, ad 3um ; *Comm. Sent.*, lib. II, Dist. XXIX, a. 4 ; lib. III, Dist. XXX, a. 3 ad 3um ; a. 5, ad 4um ; *De veritate*, q. XXVI, a. 6, ad 12um, 15um.

3. S. AUGUSTIN, *Confess.*, lib. X, cap. XXIX ; *P. L.*, t. XXXII, col. 796, nº 40 ; cap. XXXVII ; *ibid.*, col. 804, nº 60.

4. S. AUGUSTIN, *Epistol.* CXCIV, cap. V, nº 19 ; *P. L.*, t. XXXIII, col. 880 ; *in Ioh.*, tract. III, n. 10 ; *P. L.*, t. XXXV, col. 1400 ; *De correct. et gratia*, cap. XIII, n. 41 ; *P. L.*, t. XLIV, col. 941. Voir P. LOMBARD, *Sentent.*, lib. II, Dist. XXVII, cap. X ; éd. Quaracchi, t. I, p. 450, n. 1.

5. Voir S. THOMAS, *De veritate*, q. XXVII, a. 1 ad 11um ; a. 2, in corp.

I § 4

INCORRUPCIO FACIT ESSE PROXIMUM DEO. [v. 20]

Nota duas proposiciones huiusmodi proprias valde.

« INCORRUPCIO FACIT ESSE PROXIMUM DEO. » Notandum valde est quod proposicio ista propriissime dicta est. Sicut enim generacio est via a non esse in esse, sic corrupcio via est ab esse in non esse [1]. [E = COL. 118]. Deus autem esse est. Exod. III [v. 14] : « *ego sum qui sum, qui est misit* [C = FOL. 64v-2] *me.* » Nichil autem tam longe ab esse quam non esse. Proximum autem ipsi esse, utique est esse. Igitur nichil tam longe a Deo quam corrupcio. Nichil tam propinquum aut pocius tam proximum quam incorrupcio [2] ; utpote negacio non esse assercio, sive affirmacio esse ; et hoc est quod hic dicitur : « INCORRUPCIO FACIT ESSE PROXIMUM DEO. »

Rursus : omnis corrupcio inperfectio est, et e converso. Dicit autem RABY MOYSES, libro III, capitulo XIX, in principio : « *non est dubium : de primis inielligibilibus est quod in creatore sunt omnia genera perfectionum et quod omnes inperfectiones longe subsunt ab eo.* » [3] Ex quo sequitur quod corrupcio longe facit esse a Deo. Incorrupcio autem facit esse proximum Deo.

---

5 propriissime || proprietate (?) *E.* — 6 a || ab *C.* — 6 in esse *add E* Deus autem esse est. — 8 III *om E.* — 9 non esse || non est *E.* — 17 III *om E.* — 20 subsunt || sunt *C.* — 21 autem || eciam *E.*

---

1. Voir S. THOMAS, *Comm. Metaphys.*, lib. IV, lect. 1 : « Corruptio enim est via ad non esse, sicut generatio via ad substantiam » ; lect. II : « Generatio est via ad esse ; et corruptio mutatio ab esse ad non esse. ». — Voir aussi *Summa Theol.*, I P., q. XCVIII, a. 1, obj. 1 : « Generationi corruptio est contraria, ut dicitur in V *Physic.* [nº 6 ; S. Thomas, lect. VIII].

2. Eckhart veut expliquer ce texte de la *Sagesse* :« incorruptio facit esse proximum Deo. » Voici la trame de son raisonnement : la corruption est le passage de l'être au non être. Or Dieu est l'être. Mais on ne peut imaginer de plus grande distance qu'entre l'être et non être. Donc on ne peut imaginer de plus grande distance qu'entre la corruption et Dieu. Mais l'incorruption est le contraire de la corruption. On ne pourra donc imaginer de plus grande proximité qu'entre l'incorruption ou maintien dans l'être, et Dieu, l'être suprême.

3. MAIMONIDE, *Le Guide des Égarés*, liv. III, ch. XIX, éd. S. MUNK, t. III, p. 141 :

CAP. VII.

C = Fol. 64v-2
E = Col. 118.

§ 1

Sum quidem et ego mortalis homo [v. 1], et infra :

Decem mensium tempore coagulatus sum in sanguine, ex semine hominis [v. 2v.]

Ibi invenies plura de numero denario, et de formacione et partu prolis ex parentibus.

« Sum quidem et ego » etc. [Sap. VII, 1] et infra : « decem mensium tempore coagulatus sum in sanguine ex semine hominis. » Notandum quod Augustinus dicit [*Liber de diversis Questionibus*] *LXXXIII* [1], et *De Trinitate* libro III, capitulo 5, docet quomodo X menses parientibus feminis imputantur [2]. Poeta eciam in primo libro *Fastorum* [3] narrat metrice quod Romulus a quo Romula que nunc Roma dicitur pro sui magnitudine et incremento, Romula siquidem dimi-

5 mortalis homo || homo mortalis *C*. — 7 ex || et *E*. — 12 Notandum *om E*. — 13 LXXXIII || LXXIII *C* ; LXXXXIII *E*. — 13 et *om C E*. — 14 docet *om C*. — 17 diminutivum || diminitivum *E* ; diminutum *C*.

« C'est indubitablement une *notion première* que Dieu doit réunir en lui toutes les perfections, et que toutes les imperfections doivent être écartées de lui » ; éd. A. Weiss, *Mose ben Maimon. Führer der Unschlüssigen*, Leipzig, 1924, t. III, p. 113.

1. Eckhart fait sans doute allusion à ce que dit S. Augustin, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, cap. LXI ; *P. L.*, t. XL, col. 39 : « Dicitur autem conceptio humana sic procedere et perfici, ut primis sex diebus quasi lactis habeat similitudinem, sequentibus novem diebus convertatur in sanguinem, deinde duodecim diebus solidetur, reliquis decem et octo diebus formetur usque ad perfecta lineamenta omnium membrorum, et hinc jam reliquo tempore usque ad tempus partus magnitudine augeatur. »

2. S. Augustin, IV *De Trinitate*, cap. V ; *P. L.*, t. XLII, col. 894 : « Qui numerus dierum complet novem menses et sex dies, qui tanquam decem menses parientibus feminis imputabantur. »

3. Ovide, *Liber Fastorum*, I, vv. 27-30, éd. Merkel, Teubner, Leipzig, 1889, p. 213.

« Tempora digereret quum conditor urbis, in anno
» Constituit menses quinque bis esse suo
» Scilicet arma magis, quam sidera, Romule, noras. »

nutivum quasi significare videbatur *plus arma noscens quam sydera*. Annum distinxit in X menses, eo quod X menses sufficerent mulieri parienti, vel, ut ibidem dicitur [1], quia per tot menses, mulier post mortem viri deberet a nupciis abstinere, sicut usque hodie per iura civilia antiqua est provisum [2], aut etiam tercio, quia hic numerus magis tunc in honore fuit, quia digiti per quos nos solemus numerare, decem sunt ; aut quarto, pocius quia hic numerus est limes omnium numerorum [3], sicut apparet ex ipso nomine, cum dicimus XI, XII recapitulando unum, duo et sic de aliis, propter quod bis X, XX sunt, decies decem,centum, decies centum, mille [4]. Has autem causas terciam [5] et quartam [6]

5 per || vel *C*. — 6 tercio || secundo *C*. — 6 magis || magno *C*. — 7 nos *om C*. — 10 et sic de aliis *om C*.

1. *Ibidem*, v . 33-34.

« Quod satis est, utero matris dum prodeat infans,
» Hoc anno statuit temporis esse satis. »

2. *Digeste*, lib. III, Tit. II : *De iis qui notantur infamia* : « Qui eam quae in potestate ejus esset, genero mortuo (cum eum mortuum esse sciret), intra id tempus, quo lugere virum moris est, antequam virum elugeret, in matrimonium collocaverit... » Chez les Romains, il y avait la *religio luctus*, qui fixait à la veuve la durée de son veuvage. Dans l'ancien droit, la veuve ne pouvait se remarier que dix mois après la mort de son premier mari ; les empereurs chrétiens, rendirent cette prohibition plus sévère, en la fixant à un an. — Voir aussi le *Codex Iustinianus*, liv. V, Tit. IX : *De secundis nuptiis* ; *Novellae*, XXII, cap. XXII.

3. S. Thomas, *Comm. Metaphys.*, lib. I, lect. VII, ad finem : « In numeris enim denarius videtur esse perfectus, eo quod est primus limes, et comprehendit in se omnium numerorum naturam ; quia omnes alii numeri non sunt nisi quaedam repetitio denarii. » Voir aussi *Comm. Sent.*, Dist. IV, a. 3, q. I : « In numero enim denario, est quaedam perfectionis ratio, secundum quod limes quidam est » ; *Summa Theol.*, IIª-IIªe, q. LXXXVII, a. 1 : « Denarius est quodammodo numerus perfectus, quasi primus limes numerorum » ; III P., q. XXXI, a. 8.

4. S. Thomas, *In Epist. ad Hebraeos*, cap. VII, lect. I : « Numerus enim denarius est perfectus, quia consurgit ex partibus suis aliquotis ; quia unum, duo, tria, quatuor faciunt decem. Usque etiam ad ipsum ascendit numerus ; et omnes alii non sunt nisi quaedam repetitio et additio super denarium. »

5. Eckhart exprimait plus haut cette deuxième cause, en ces termes : « quia hic numerus magis tunc in honore fuit, quia digiti per quos nos solemus numerare, decem sunt. » Il nous renvoie à l'auteur des *Fastes*, Ovide ; voir lib. III, vv. 119-124 :

« mensibus egerunt lustra minora decem.
Annus erat, decimum quum Luna repleverat orbem :
Hic numerus magno tunc in honore fuit,
Seu quia tot digiti, per quos numerare solemus. »

6. Cette quatrième cause est celle que maître Eckhart exprime ainsi : « Quia hic numerus est limes omnium numerorum. » Voir Ovide, *Fastes*, lib. III, vv. 125-126 :

« Seu quod ad usque decem numero crescente venitur,
Principium spatiis sumitur inde novis. »

ponit idem poeta, ubi supra, libro III ; et hoc est ergo quod hic dicitur : « DECEM MENSIUM TEMPORE COAGULATUS SUM. »

Secundo notandum quod ait : « IN SANGUINE MATRIS », scilicet non in sanguine aut in semine patris. Racio est tum quia proles in matris utero et intra matris [E = COL. 119] viscera formatur et fovetur, usque in decimum mensem, ut hic dicitur [1] ; secus de patre ; propter quod partus in libertate aut servitute ventrem sequitur [2], sive matrem ; que enim seminantur in agro meo, mea sunt, ut ait legisperitus [3] ; tum eciam quia proles se tota quantum ad corruptelam a sola matre est, et materialiter passive et receptive, propter quod ait : « IN SANGUINE » ; e converso proles se tota est a patre solo active, propter quod ait : « EX SEMINE ». Vult enim PHILOSOPHUS, *De animalibus*, quod semen patris non transit materialiter in substanciam prolis, sed se habet ad sanguinem matris de quo formatur [4], sicut carpentarius sive ars carpentandi ad ligna, de quibus formatur domus. AVICENNA tamen, *De animalibus* [5] vult quod ex semine patris formetur proles, et fiunt sive transeunt materialiter in species vitales pueri.

1 III *om E.* — 1 et *om C.* — 4 in sanguine ‖ ex sanguine *C E.* — 4 aut *om E.* — 4 in semine ‖ ex semine *C.* — 10 tum ‖ sive *E.* — 10 quantum ad corruptelam ‖ quam ut corruptibilem *E.* — 12 proles se ‖ se proles *E.* — 19 et fiunt *om E.* — 20 in species vitales ‖ in subiecto (?) visuales *E.*

1. C'est-à-dire dans le ch. VII de la *Sagesse*, v. 2 : « decem mensium tempore coagulatus sum in sanguine. »

2. Voir *Digeste*, lib. I, Tit V ; lib. VI, Tit. II : « *De rei vindicatione* » ; *Cod.*, XXII : « *De agricult. et censib.* » Cette formule est passée dans les traités de théologie morale et de casuistique. Voir sur ce point, entre mille autres, la dissertation de REIFFENSTUEL, dans *Ius Canonicum universum, juxta titulos quinque librorum Decretalium*, t. IV, Venise 1734, p. 88.

3. Voir *Digeste*, lib. I, Tit. VIII : « *De rerum divisione et qualitate* » ; *Codex Just.*, lib. VII, Tit. XLI ; voir P. BONFANTE, *Istituzioni di diritto Romano*, 3e éd. Milan, 1902, p. 225-227.

4. Cette opinion d'Aristote est rapportée par S. THOMAS, *Comm. Sentent.*, lib. III, Dist. III, q. V, a. 1, ad 1um : « Ad primum ergo dicendum quod secundum Philosophum in XV et XVI *De animalibus* [= *De generatione animalium*, lib. I, cap. II, XX, éd. Berlin 716 a, 4 sq. ; 729 a, 8-10 ; lib. II, cap. I, 733 b, 25 sq.], illud quod a viro emittitur, non efficitur materia in generatione, sed tantum activum ; unde relinquitur quod ex solo sanguine mulieris materialiter corpus humanum formetur... » — Voir aussi *Summa Theol.*, III P., q. XXVIII, a. 1, ad 5um : « Secundum Philosophum, in libro *de Generat. Animal.* [Lib. I, cap. II, XX ; lib. II, cap. IV ; lib. IV, cap. I], semen maris non est sicut materia in conceptione animalis, sed solum sicut agens ; sola autem femina materiam subministrat in conceptu » ; *ibidem*, q. XXXI, a. 5, tout l'article.

5. Avicenne traite cette question dans le *De natura animalium*. Maître Eckhart

I § 2

OPTAVI ET DATUS EST MICHI SENSUS [v. 7]

Ubi invenies dictum ex Rethorica Tullii, super isto quod semper optantur optima.

OPTAVI ET DATUS EST MICHI SENSUS ET INVOCAVI ET VENIT IN ME SPIRITUS SAPIENCIE.

« OPTAVI. » Notandum quod ea que sunt magna bona nature, et que supra vires nostras sunt, et eciam inpossibilia nature, solent optari ; puta : si quis multo desiderio et affectu sine necessitate habeat elongare, optat se habere pennas et fore in altum, ut possit volare. Ps. [LIV, v. 7] : « *quis dabit michi pennas ut columbe et volabo.* » Hinc est quod optanti quippiam et dicenti : utinam haberem hoc aut hoc quod multum affectat, solet dici : Si hec haberes, peniteres et doleres ; quasi dicatur : si hoc optando, accepisses, peniteres utique, et doleres quod non meliora et [C. FOL. 65r-1] maiora optasses, ex quo quod optabas et affectabas optando accepisti. Ad hoc autem facit quod TULLIUS [1] inducit primo libro

3 invenies *add C* dictum. — 4 isto || primo *CE*. — 7 Optavi || idest optavi *E*. — 13 ut columbe *om C*. — 14 hoc aut *om E*. — 16 peniteres || penites *E*.

fait sans doute allusion à ce texte : « Et putant homines quod sperma viri non esset pars pueri, neque immixta cum materia pueri ; sed hoc non fuit ejus [Aristote] consilium ; sed suum consilium fuit quod involvatur cum materia et profundatur in materia, ut sit operator membrorum, et ducat idoneam materiam ad membra, et erit illud sperma materia spiritus in creatura, quia efficitur multum subtile et habile, ut transeat in spiritum. »

1. CICÉRON, *De inventione rhetorica*, lib. I, cap. XXXI ; éd. MUELLER, Leipzig, Teubner, 1893, Pars I, vol. I, p. 148. - J'en donne le texte à cause des quelques incorrections qui se trouvent dans le commentaire d'Eckhart. « Velut apud Socraticum Aeschinen demonstrat Socrates cum Xenophontis uxore, et cum ipso Xenophonte Aspasiam locutam : « Dic mihi, quaeso, Xenophontis uxor, si vicina tua melius habeat aurum, quam tu habes, utrum illudne an tuum malis ? ‚Illud', inquit. , Quid', si vestem aut ceterum ornatum muliebrem pretii maioris habeat, quam tu habes, tuumne an illius malis ? . Respondit : , Illius vero. ' , Age sis ', inquid , [quid ?] si verum illa meliorem habeat, quam tu habes, utrumne tuum malis an illius ? ' Hic mulier erubuit. Aspasia autem sermonem cum ipso Xenophonte instituit. , Quaeso ', inquit, , Xenophon, si vicinus tuus equum meliorem habeat, quam tuus est, tuumne equum malis an illius ? ' , Illius ', inquit. , Quid, si fundum meliorem habeat quam tu habes, utrum tandem fundum habere malis ? ' , Illum ', inquit, , meliorem scilicet '. , Quid, si uxorem meliorem habeat, quam tu habes, utrum tuamne an illius malis ? ' Atque hic Xenophon quoque ipse tacuit. Post Aspasia : , Quoniam uterque vestrum ', inquit, , id mihi solum non respondit, quod ego solum audire volueram, egomet dicam, quid uterque cogitet. Nam et tu, mulier, optimum virum vis habere, et tu, Xenophon, uxorem habere lectissimam

Veteris Rethorice, circa medium, de Aspasia que ex Zenophente et eius uxore coram positis ait : « *Dic michi, queso, Zenophontis uxor, si vicina tua melius haberet aurum, quam tu habes, utrum illius an tuum malis ? Illius, inquid. Quid, si vestem ceterumque ornatum muliebrem precii maioris habet, quam tu habes, tuumne an illius malis ? Respondit :* « *illius* ». *Si, inquit, virum illa meliorem habet, quam tu habes ? Hic mulier erubuit ; Aspasia autem sermonem cum ipso Zenophonte instituit. Queso, inquit, Zenophons, si vicinus tuus equum meliorem habeat, quam tuus est, tuumne equum malis vel illius ?* « *Illius* » *inquit. Quid si fundum meliorem habeat* [E = COL. 120] *quam tu habes, utrum illius fundum malis habere ?* « *Illum* » *inquit. Quid, si uxorem meliorem habeat, quam tu habes, utrum illius malis ? Atque hic Zenophons quoque ipse tacuit. Post Aspasia :* « *quoniam uterque vestrum, inquit, id michi solum non respondet, quod ego solum audire volueram, egomet dicam, quid uterque cogitat : nam et tu, mulier, optimum virum vis, idest opus, habere, et tu, Zenophons, uxorem habere beatissimam maxime vis. Quare, nisi hoc perfeceritis, ut neque vir melior neque femina lecior sit, profecto semper id, quod optimum putatis esse, multo maxime requiretis.* » Et hoc est quod hic dicitur»: « OPTAVI » sapienciam scilicet, et sequitur « *proposui illam regnis et sedibus* » [Sap. VII, v. 8] et cetera.

§ 3

INVOCAVI, ET VENIT IN ME SPIRITUS SAPIENCIE [v. 7].

Ibi invenies notabile verbum Augustini de orantibus. Item ibidem ex Augustino, ubi invenitur

1 Zenophente ‖ Exzenophente *C.* — 2 et ‖ ut *E.* — 4 illius an tuum ‖ tuum an illius *C.* — 4 malis ‖ malum *E.* — 4 quid ‖ quod *C E.* — 5 ceterumque ‖ et ceterum *E.* — 6 habes *add E* virum (?). — 6 tuum ne ‖ ne tuum *E.* — 6 malis ‖ malum *E.* — 7 illa meliorem habet, quam tu habes ‖ illam illius malum *E.* — 8 autem ‖ animi (?) *E.* — 10 malis ‖ malum *E.* — 11 inquit ‖ matri (?) *E.* — 12 tu *om E.* — 12 illius fundum malis habere ? illum inquit ‖ illius malis habere fundum *E.* — 14 habes ‖ haberes *C.* — 14 Zenophons quoque ‖ quoque Zenophons *C.* — 15 vestrum ‖ vestri (?) *E.* — 16 inquit, id michi solum non respondet, quod ego solum *om E* per homotel. — 19 quare ‖ quia *C.* — 20 neque vir ‖ patet vir *E.* — 24 et cetera *om C.* — 26 venit ‖ invenit *E* ; venitur *C.* — 27 Ibi *add E* ubi.

maxime vis. Quare, nisi hoc perfeceritis, ut neque vir melior, neque femina lectior in terris sit, profecto semper id, quod optimum putabitis esse, multo maxime requiretis [...ut et tu maritus sis quam optimae, et haec quam optimo viro nupta sit.]

Deus. Item quomodo duc persone in divinis mittuntur et nos querunt ; pater vero non mittitur proprie, sed oportet ad ipsum venire et ipsum in se ipso querere.

INVOCAVI, ET VENIT IN ME SPIRITUS SAPIENCIE. AUGUSTINUS [1] super illud : « *Tu Domine suavis ac mitis, et multum misericors omnibus invocantibus te* », Ps. LXXXV [v. 5] querit quomodo omnibus invocantibus sit Deus misericors, cum scriptum sit : « *Invocabunt et non exaudiam* » [Prov. I, v. 28] ; et respondet : « *quidam invocantes, non Deum invocant, secundum illud :* « *Deum non invocaverunt* » [Ps. LII, v. 6] et sequitur in AUGUSTINO [2] : « *Invocas quidquid amas : invocas quidquid in te vocas, invocas quidquid vis, ut veniat ad te. Porro, si Deum invocas, ut veniat ad te pecunia, hereditas, secularis dignitas, illa invocas : sed Deum ponis adiutorem cupiditatum, non exauditorem desideriorum. Deus bonus, si det quod vis. Si autem male vis, nonne erit tibi magis non dando misericors ?* » Et infra post multa quidem, sequitur in AUGUSTINO [3] : « *quid ergo faciam ? Invoca Deum tanquam Deum : ama Deum tanquam Deum : illo nichil melius est : ipsum desidera, ipsum concupisce : illi* [4] *inhia quo iocundius, quo lecius, quo melius, quod diuturnius nichil invenitur. Si ergo Deum invocas tanquam Deum, securus esto, exaudieris.* » Et hoc est quod hic dicitur : « INVOCAVI ET VENIT IN ME SPIRITUS SAPIENCIE. » Et quod premissum est : « *Optavi* », utpote quia nichil omnino melius, *invocavi*. AUGUSTINUS, *De vera religione* [5], capitulo XXXIX : « *Noli foras ire, in te ipsum redi : in interiori homine habitat veritas* », quam nemo invenit qui eam foras querit, ut ibid. cap. dicitur [6] ; et hoc est quod hic Sapiens [E = COL. 121] ait : « VENIT IN ME. » Luc. I [v. 35] : « *Spiritus sanctus superveniet in te.* » Jo. I.

7 invocantibus *om C E.* — 7 LXXXV ‖ 8 *C*; LXXX *E.*— 13 in te vocas; invocas quidquid *om E* per homotel. — 16 desideriorum ‖ desideratorum *E.* — 17 autem *om E.* — 17 magis non dando ‖ non dando magis *C.* — 18 quidem *om C.* — 19 in Augustino *om C.* — 23 exaudieris *add E* in me. — 26 omnino *om C.* — 29 foras= foris *C.* — 30 venit in me=in me venit in me *E.*

1. S. AUGUSTIN, *In psalmum LXXXV ; P. L.*, t. XXXVII, col. 1087, nº 8, l. 3.
2. *Ibid.*, nº 8, l. 9.
3. *Ibid.*, nº 8, l. 35.
4. *Ibid.*, nº 8, l. 46.
5. S. AUGUSTIN, *De vera religione*, cap. XXXIX ; *P. L.*, t. XXXIV, col. 154, n. 72.
6. L'idée se trouve dans ce chapitre de S. Augustin, mais non la formule.

[v. 11] secundum unam expositionem : « *In propria venit* » : *in propria*, id est, secundum hominum vires intellectuales interiores, non in communes nobis cum peccatoribus, vires scilicet exteriores. Non enim dignatur venire sapiencia in stabulum iumentorum, quia conputruerunt iumenta in stercore suo. [C = FOL. 65r-2].

INVOCAVI ET VENIT IN ME SPIRITUS SAPIENCIE. Notandum quod Filius et Spiritus Sanctus proprie convocantur, et ad nos vocantur, et in nos sive ad nos veniunt. Iste [1] enim due persone in divinis sunt ab alio, et propter hoc mittuntur, secundum illud : « *misit Deus Filium suum* ». Gall. IV [v. 4] et post : « *misit Deus spiritum filii sui in corda nostra.* » [v. 6] ; unde iste persone nos quidem querunt. Luc. XIX [v. 10] : « *venit filius hominis querere.* » Pater vero cum non sit ab alio, non mittitur proprie, sed oportet ad ipsum nos venire et ipsum querere in se ipso et sibi proprio, quod est principium sine principio. Io. I. [v. 1] : « *in principio,* » id est in patre, « *erat verbum* », et propter hoc Io. XIV [v. 9] filio dicitur : « *ostende nobis patrem* », quasi in se ipso absconditum et latentem, non foras missione procedentem ; et hoc est quod hic dicitur : « VENIT IN ME SPIRITUS SAPIENCIE », id est filii, qui est sapiencia et veritas, approprietate, in divinis [2]. [II] Cor. [XI, v. 10]. Venimus ad ipsum ut in ipso maneamus ; venit ad nos, ut in nobis maneat. Ioh. XV [v. 4] : « *Manete in me et ego in vobis* ». « *Deus caritas est, et qui manet in caritate, in Deo manet et Deus in eo.* » [I Ioh. IV, v. 16] ; « *qui enim manet in Deo et Deus in eo, hic fert fructum multum.* » [Ioh. XV, v. 5.]

---

2 id est *om C.* — 3 communes || communia*C E.* — 6 stercore || stercoro *C.* — 6 suo *add C* sequitur. — 12 nostra || vestra *C.* — 13 nos || vos *C.* — 15 oportet ad ipsum || ad ipsum oportet *E.* — 15 nos *om C.* — 16 et sibi || in sibi *E.* — 26 in Deo manet... in Deo Deus in eo *om E.*

---

1. Sur la mission des personnes divines, Eckhart reproduit la doctrine classique. Voir S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. XLIII, a. 4 : « Respondeo dicendum quod missio in sui ratione importat processionem ab alio ; et in divinis secundum originem... Unde cum Pater non sit ab alio, nullo modo convenit mitti ; sed solum Filio et Spiritui Sancto, quibus convenit esse ab alio. » — Voir aussi *Comm. Sentent.*, lib. I, Dist. XV.

2. Voir S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. XXXIX, a. 8 : « Sapientia vero similitudinem habet cum Filio coelesti, inquantum est Verbum, quod nihil aliud est quam conceptus sapientiae... » « ...veritas, cum pertineat ad intellectum... appropriatur Filio. » — *Comm. Sentent.*, lib. I, Dist. XXXIV, q. II; *De veritate*, q. I, a. 7.

I § 4

DIVICIAS NICHIL ESSE DUXI IN CONPARACIONE ILLIUS [v. 7]

Sensus est ; quia tantum bonum est Deus, ut, respectu ipsius, et in eius conparacione, quelibet alia, eciam omnia, non conputantur, sicut lux stelle, quamvis lucide, respectu solis, et X respectu X milium. Et hoc est quod dicit IERONYMUS *ad Marcellum* [1] : « *Solus Deus vere est, cuius essencie conparatum nostrum esse, non est* ». BERNARDUS [2] V *De consideracione* : « *Quid est Deus ? Sine quo nichil est. Tam nichil esse sine ipso, quamquam nec ipse sine se esse potest. Ipse sibi, ipsi omnibus est. Ac per hoc quodammodo solus ipse est, qui suum ipsius est et omnium esse.* » Philosophus unus ex 24 ait [3] [Prop. VI] : « *Deus est cuius conparacione, substancia est accidens et accidens nichil* ». Item [Prop. XIV] : « *Deus est oppositio nichil mediacione entis.* » Vult dicere quod sicut omne ens creatum excedit ipsum nichil, sic Deus excedit omne ens creatum. AUGUSTINUS, *De vera religione*, cap. LII [4] ; item *Confess.* : « *Speciem mente contuebimus, cuius conparacione, feda sunt omnia que ipsius benignitate sunt pulchra.* ». Item *Confess.* [5] :

3 Sensus est *om C* est. — 4 et || eciam *C*. — 4 eciam || et *E*. — 6 et X respectu X milium *om C*. — 7 Deus vere || vere Deus *E*. — 8 consideracione || consolacione *E*. — 9 nichil esse || nichil est *E*. — 12 est *om C*. — 12 omnium || omnibus *C*. — 16 excedit ipsum... ens creatum *om C* per homotel. — 17 De vera religione, cap. LII, *om E*. — 17 LII *add C* item Confess ; *add E* Confess. — 19 Confess *om C E*.

1. S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. X, a. 3 cite aussi cette lettre de saint Jérôme *ad Marcellum*. Il s'agit en réalité d'une lettre de saint Jérôme au pape Damase; *P. L.*, t. XXII, epist. XV, col. 357. Ce texte que cite ici maître Eckhart a été introduit dans le moyen âge, par P. LOMBARD, *Sent.*, lib. I, Dist. VIII, cap. 1 : « Hieronymus *ad Marcellam* scribens ait : « Deus solus, qui exordium non habet, verae essentiae nomen tenuit... Solus igitur Deus vere est, cujus essentiae comparatum nostrum esse non est. » Comme les éditeurs de Quaracchi le font remarquer, *Petri Lombardi lib. IV Sent.*, t. I, p. 57, n. 3, cette formule ne se trouve pas littéralement dans S. Jérôme, mais dans ISIDORE, *Etymol.*, lib. VII, cap. 1, n. 10-13; *P. L.*, t. LXXXII, col. 261, nº 13. — Voir aussi RHABAN MAUR, *Comment. in Exodum*, lib. I, cap. VI ; *P. L.*, t. CVIII, col. 21 C.

2. S BERNARD, *De consideratione*, lib. V, cap VI ; *P. L.*, t. CLXXXII, col. 796.

3. Voir P. DENIFLE, *Archiv*, t. II, p. 425 ; Cl. BAEUMKER, *Das pseudo-hermetische Buch der vierundswanzig Meister (Liber XXIV philosophorum*, dans *Abhandlungen aus dem Gebiete der Philosophie und ihrer Geschichte. Eine Festgabe zum 70. Geburstag des Fr. v. Hertling*, Frib. en B., 1913, p. 17-40.

4. S. AUGUSTIN, *De vera religione*, cap. LII ; *P. L.*, t. XXXIV, col. 167.

5. S. AUGUSTIN, *Liber Confess.*, lib. XI, cap. IV ; *P. L.*, t. XXXII, col. 811, nº 6 :

« *Deo conparata, nec pulchra sunt, nec bona sunt, nec sunt omnia que sunt, que pulchra sunt, que bona sunt.* »

Secundo modo potest dici subtilius [E = COL. 122] quod Sapiens ait : « DIVICIAS NICHIL ESSE DIXI IN CONPARACIONE ILLIUS. » Conparans enim conparando, sic accepit conparata, ut duo quedam divisa et distincta ab invicem. Omne autem ens divisum a Deo, dividitur et distinguitur ab esse, quia Deus est ipsum esse ; divisum autem ab esse et distinctum, necessario nichil est ; nichil enim, tam nichil quam divisum ab esse [1]. Et hoc est quod hic pulchre dicitur : « DIVICIAS NICHIL ESSE DIXI IN CONPARACIONE ILLIUS. » Notandum ergo primo quod habens sapienciam Dei, omnia cetera reputat esse nichil, et vere nichil sunt sine Deo. Secundo, quod ille solus meretur Dei sapienciam, quia omnia cetera pro nichilo habet. Signum ergo sapiencie Dei est, omnia creata vilipendere et nychilli estimare.

§ 5

INEXTINGUIBILE EST LUMEN ILLIUS [V. 10]

Exponitur hic tam de lumine sapiencie increate quam sapiencie participate. Invenies autem ibi eciam de diversitate dimensionum in corporibus superioribus et inferioribus. Item quomodo sapiencia est in anima, non ut natura est, sed in quantum intellectus est altius quid natura.

---

5 sic ‖ semper *C.* — 8 divisum autem ab esse *om C* per homotel. — 9 et *om E.* — 10 hic *om C.*— 12 primo ‖ primum *E.*— 14 Dei ‖ ad *E.*— 16 creata ‖ cetera *C.*— 16 estimare ‖ pendere *C.* — 20 autem *om E.* — 20 ibi eciam ‖ eciam ibi *E.* — 22 sapiencia est ‖ est sapiencia *E.* —

« Nec ita pulchra sunt, nec ita bona sunt, nec ita sunt, sicut tu conditor eorum, cui comparata, nec pulchra sunt, nec bona sunt, nec sunt. »

1. Eckhart veut expliquer ce texte de la *Sagesse* : « divitias nihil esse dixi in comparatione illius ». Voici les démarches de sa pensée : *a)* Toute comparaison suppose deux termes distincts. *b)* Dans le cas de la comparaison proposée par la *Sagesse*, l'un de ces deux termes est Dieu. *c)* Le second terme ne peut être que néant. *d)* En effet, ce second terme est distinct de Dieu : cette distinction est requise pour la comparaison. *e)* Or, Dieu est être. *f)* Être distinct de Dieu équivaut donc à être distinct de l'être. *g)* Il n'y a que le néant qui soit distinct de l'être. — Ainsi, selon Eckhart, Dieu ne peut entrer en comparaison qu'avec le néant. Nous retrouvons là, l'esprit purement dialectique de maître Eckhart ; et la plupart de ses erreurs viennent de ce qu'il n'a pas compris et appliqué la doctrine capitale de l'analogie de l'être. Nous mettrons plus tard ce point très en relief.

« Inextinguibile est lumen illius ». Dupliciter potest hoc accipi : primo de sapiencia increata ; secundo de sapiencia participata. Si primo modo, manifestum est ; hec enim sapiencia, Deus utpote primus et supremus [C = fol. 65v.1] omnium, cum primum sit semper maxime tale ; hoc lumen non potest extingui sive occultari, aliquo maiori lumine, admodum quo lumen stelle extinguitur lumine solis, sed pocius e converso. Item cum sit supremum, a nullo inferiori tangitur, nec afficitur [1] et sic nec extinguitur, nec a superiori nec ab inferiori se ; sic enim nec celum tangitur nec afficitur ab igne sibi proximo, physica affectione, sed e converso. Rursus ipsum celum corporale luminosum non tenebrescit, nec lumen eius extinguitur, nisi in infimo sui, puta in luna, secundum illud morale, Apoc. [XII, v. 1] : « *mulier amicta sole, et luna sub pedibus eius.* » Lumen igitur sapiencie, utpote supremum, est inextinguibile ; et hoc est quod hic dicitur et Ioh. [I, c. 1, v. 5] : « *Deus lux est, et tenebre in eo non sunt ulle* », et Iac. [I, 17] : « *apud quem non est transmutacio nec vicissitudinis obumbracio.* » Omnis enim mutacio, utpote fieri, umbra est ipsius esse.

Secundo modo exponitur verbum premissum de lumine sapiencie participate, et videtur sic magis proprie[2] accipien-

---

2 hoc ‖ hic *E.* — 5 primum ‖ ipsum *E.* — 10 se *om E.* — 13 nisi in *om C* in. — 16 est *om C.* — 18 et Iac. *om E* et. — 22 accipiendum ‖ accidit *E.*

---

1. Nous aurons à revenir sur cette doctrine, quand nous étudierons le panthéisme d'Eckhart. Mais déjà l'on voit les nuances qu'il faudra apporter dans la solution de ce problème. — « Cum sit supremum a nullo inferiori tangitur » : le moyen âge était amené à cette doctrine par différentes voies : *a)* Par S. Augustin. P. Lombard avait inséré dans ses *Sentences*, plusieurs textes de saint Augustin tendant à prouver que Dieu, bien qu'étant en toutes choses, n'est point souillé par les réalités inférieures : « Non est mirandum, si essentia divina omnino simplex et incommutabilis omnia replet loca, et omnibus creaturis essentialiter inest, nec tamen cujusquam rei sordibus contaminetur, vel contingatur. », etc. Voir *Sentences*, lib. I, Dist. XXXVII, cap. IV ; éd. Quaracchi, t. I, p. 234, n° 341. — Voir aussi pour d'autres textes, S. Thomas, *Summa Theol.*, I P., q. LXVI, a. 3, ad 2um ; q. CIII, a. 6, q. CXV, a. 3. — *b)* Par le *De causis*. La XIXe proposition s'exprime ainsi : « Causa prima regit omnes creatas, praeter quod commisceatur cum eis. » Ed. Bardenhewer, *op. cit.*, p. 181 ; voir S. Thomas, *Comm. Sent.*, lib. I, Dist. XXXVII, q. I, a. 1, obj. 1. — Voir plus haut, p. 392, n. 3 : Denifle, *Archiv.*, t. II, p. 513, n. 1. — *c)* Par les écrits physiques d'Aristote. S. Thomas a fait une application très fréquente de ce principe : « superiora movent inferiora, non e converso ». Voir par ex. *Comm. Phys.*, lib. III, lect. IV. Voir aussi *Comm. De Coelo et Mundo*, lib. II, lect. X : « Corpora caelestia agunt et non patiuntur ; unde tangunt et non tanguntur. »

2. Voir S. Thomas, *Comm. Sent.*, lib. II, Dist. XIII, q. I, a. 2.

dum, tum quia de sapiencia increata hoc dicere non esset : quid magis ?, tum eciam quia Deus magis lux est proprie quam lumen. Jo. I. [v. 5] : « *lux in tenebris lucet* » ; et iterum : « *erat lux vera* » [v. 4] ; de Iohanne vero sequitur : « *Non erat ille lux* » [v. 2]. Lumen autem aliquid participatum significat. Eccli. [XXIV, v. 6] : « *Ego feci in celis, ut oriretur lumen indeficiens.* »

Ecce habes duo ; primo, lumen significat aliquid participatum, utpote factum [1]. « *Ego* », inquid, « *feci* ». Secundo, quod ipsum est « *indeficiens* » ; et hoc est quod hic dicitur : « *Inextinguibile est lumen illius.* » [Sap. VII, v. 10]. Ad hoc facit [E = COL. 123] quod inextinguibile est lumen illius. Ad hoc facit quod expositores philosophi dicunt intellectum agentem esse aliquid anime [2], eo quod ipsum vocat lumen, non lucem, in tercio *De anima* [3], quamvis nonnumquam utrumque lux, scilicet lumen, tam de increato quam de creato dicatur in Scriptura. Gen. I, [v. 3] : « *fiat lux* » ; Ps. [XXXV, v. 10] : « *In lumine tuo videbimus lumen.* » Sciendum ergo quod lumen participatum a Deo, secundum illud Ps. [IV, v. 17] : « *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine* », inextinguibile est, et dicitur primo quidem, ut prius, capitulo primo [4] notavi super isto : « *Iusticia per-*

2 magis ‖ magni *C.* — 5 ille *om C.* — 12 Ad hoc facit *om E.* — 16 nonnunquam ‖ unum quam *E.* — 16 lux *add E* Psalm. — 16 lumen, tam ‖ tam lumen *E.* — 19 ergo ‖ igitur *C.* — 21 primo ‖ primum *C*, corrigé de primo. — 22 primo ‖ secundo *C E.*

1. Voir S. THOMAS, *Comm. Sent.*, lib. II, Dist. XIII, q. I, a. 3 : « Lux enim dicitur secundum quod est in aliquo corpore lucido in actu, a quo alia illuminantur, ut in sole. Lumen autem dicitur secundum quod est receptum in corpore diaphano illuminato. » — « Ipsa igitur participatio vel effectus lucis in diaphano vocatur lumen. » *Comm. De anima*, lib. II, lect. 14.

2. S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. LXXIX, a. 4 : « Utrum intellectus agens sit aliquid animae ? » Saint Thomas répond : « Ergo oportet virtutem quae est principium hujus actionis, esse aliquid in anima. Et ideo Aristoteles comparavit intellectum agentem lumini, quod est receptum aliquid in aere. » Voir aussi, entre beaucoup d'autres textes, *De spirit. creaturis*, a. 10 ; quest. Disp. *De anima*, a. 5.

3. ARISTOTE, *De anima*, lib. III, cap. v, 430 a, 15 : « Οἷον το φῶς. » Sur ce texte, voir S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. LXXXIX, a. 3, ad 1^um^ ; a. 4 ; a. 5. Voir *Archives d'histoire doctrinale et littéraire*, t. II, p. 79-88, l'étude du R. P. GUILLET, O. P. sur la « Lumière intellectuelle » d'après saint Thomas (Exégèse de trois textes : *Comm. Sent.*, lib. II, Dist. XIII, q. I, a. 2 ; *Summa Theol.*, I P., q. LXVII, a. 1 ; *Super Johannem*, cap. I, lect. 3.)

4. Voir plus haut, p. 368, n. 2, dans le commentaire de ce texte : « Iusticia perpetua est et inmortalis ». Ce texte appartient au ch. I de la *Sagesse*, v. 15. — Au lieu de : « capitulo primo », les mss. *C E* disent : « capitulo secundo ». Or, d'après la

petua est et immortalis. » [Sap. I, 15]. Adhuc autem sciendum quod, sicut COMMENTATOR in *De substancia orbis* docet [1], dimensio sive quantitas, rarum, densum et huiusmodi, sunt quidem communia corporibus celestibus et corporibus corruptibilibus, alterius tamen racionis, equivoce aut pocius analogice [2], ita ut illic dimensiones sequantur formam, hic autem precedant formam in materia. Sic dicendum in proposito quod, multo forcius lumen sapiencie, de quo hic est sermo, alterius prorsus racionis est, et de ipso aliter senciendum quam de lumine corporali ; lumen quidem sapiencie, sub racione sapiencie, non recipitur in corporibus, sed nec in anima racionali, ut natura sive ens est in natura, sed in ipso solo, in quantum intellectus est superius, aliquid est et divinius, secundum quod « *genus Dei sumus* » Act. XVII [v. 28], secundum quod ad imaginem sumus increati dei ; eo enim imago est, quo Dei capax est, ut ait AUGUSTINUS [3]. Patet igitur racio quare lumen sapiencie hoc ipso est inextinguibile quo intellectu recipitur : ad hoc facit quod PLATO [4] probat animam eo esse immortalem quo capax est,

14 divinius || divinus *C*. — 16 quo || in quo *C*.

division actuelle des chapitres de la Sagesse, nous n'avons point de commentaire de maître Eckhart, sur le chapitre second, ce qui paraît un peu étrange. Ce texte : « Iusticia perpetua », appartenait-il alors réellement au ch. II de la *Sagesse* ? Je ne le sais pas. Ou bien, tout en appartenant au ch. I, Eckhart aurait-il fait le commentaire de ce texte, dans le ch. II de son travail ? C'est possible, bien que peu probable : les tables des mss. *C E* rapportent bien ce commentaire du texte : « Iusticia perpetua », au ch. I de l'œuvre d'Eckhart. J'attire néanmoins l'attention sur la lecture des mss. *C E* : « capitulo secundo ».

1. AVERROÈS, *De substantia orbis*, cap. II ; éd. Venise, 1573, vol. IX, fol. 7^{v-1}.

2. Voir S. THOMAS, *Comm. Sent.*, lib. II, Dist. II, q. II, a. 2, ad 5^{um} : « ...raritas et densitas sunt aequivoce dicta in isto corpore [coelo empyreo] et in aliis corporibus. » — « Subtilitas et raritas non invenitur univoce in corporibus coelestibus et inferioribus, ut dicit Commentator in libro de substantia orbis. » *Ibid.*, Dist. XIV, q. I, a. 2, ad 4^{um}. — Voir aussi Comm. du *De Coelo*, lib. II, lect. X, in finem. — Remarquons que saint Thomas dit : raritas et densitas sunt aequivoce : Eckhart commente : aut pocius analogice.

3. S. AUGUSTIN, *De Trinitate*, lib. XIV, cap. VIII ; *P. L.*, t. XLII, col. 1044. Ce texte est cité aussi par S. THOMAS, *Summa Theol.*, I^{a}-II^{ae}, q. CXIII, a. 10. — Il est inséré dans les *Sentences* de P. LOMBARD, lib. I, Dist. III, cap. II.

4. Eckhart fait sans doute allusion à ce texte de la fin du Timée, éd. Berlin, 90, 7 : « Τῷ δὲ περὶ φιλομαθίαν καὶ περὶ τὰς ἀληθεῖς φρονήσεις ἐσπουδακότι καὶ ταῦτα μάλιστα τῶν αὑτοῦ γεγυμνασμένῳ φρονεῖν μὲν ἀθάνατα καὶ θεῖα, ἅπερ ἀληθείας ἐφάπτηται, πᾶσα ἀνάγκη που, καθ' ὅσον δ' αὖ μετασχεῖν ἀνθρωπίνη φύσις ἀθανασίας ἐνδέχεται » — qui vero discendi cupiditate et verarum cognitionum studio tenetur et huic potissimum parti sui exercendae operam dedit, hunc et sapere immortalia

et subiectum sapiencie, et concordat AUGUSTINUS, libro *De inmortalitate anime* [1]. Item quod ipse AUGUSTINUS docet quod in abdito mentis semper lucet, quamvis lateat lumen divinum[2]; hoc est igitur quod hic dicitur: « INEXTINGUIBILE EST LUMEN ILLIUS. » Posset eciam dici quod lumen [C = FOL. 65v-2] sapiencie, quamvis in nobis extinguatur, in se tamen et ex sui natura est inextinguibile, et habet ex se non distingui, non abscondi, nec poni sub modis, secundum illud Luc. XI [v. 35] : « *vide ne lumen quod in te est, tenebre sint.* » Vide de premissis in tractatu de accidente et infra super isto : « *Honestatem illius non abscondo* » [Sap. VII, 13].

§ 6

VENERUNT MICHI OMNIA BONA PARITER CUM ILLA [v. 11]

Ubi invenies li « pariter » tripliciter accipi, et sub tercio sensu invenies sex exposiciones, et multa notabilia circa generacionem filii Dei in mente, et plura alia.

« VENERUNT MICHI OMNIA BONA PARITER CUM ILLA. » Notandum quod li « pariter » potest tripliciter accipi : primo ut sit « pariter » idem quod « simul » ; secundo ut descendat li « pariter » a paritate ; tercio ut descendat a verbo : pario, paris [3].

---

5 est lumen ‖ lumen est *C*. — 19 La lecture, tripliciter, est à la rigueur : possible, dans *E*, mais peu claire. — 20 descendat li pariter a paritate ; tercio ut *om. E* per homotel. — 21 descendat ‖ descendant *E*. — 21 verbo *add C* perio, periter, vel. — 22 paris ‖ paritis *C*. — Le scribe de *E*, avait voulu compléter dans la marge infé-

---

ac divina, si veritatem attingit, plane necessarium est, et rursum immortalitatis, quantum humanae naturae capere licet, partem nullam relinquere... »

1. Dans son *Commentaire sur les Sentences*, liv. I, Dist. XIX, q. V, a. 3, 3e obj., S. THOMAS invoque aussi l'autorité de S. AUGUSTIN, *De immortalitate animae* : « Item Augustinus, *De immortalitate animae*, probat animam esse immortalem, per hoc quod est subjectum veritatis, quae est eterna. » Ce n'est pas une citation littérale de S. Augustin ; mais l'idée se trouve dans le traité susdit, cap. VI ; *P. L.*, t. XXXII, col. 1026, nº 11. Eckhart semble s'être inspiré directement de saint Thomas.

2. Eckhart fait probablement allusion à ce texte de S. AUGUSTIN, *De immortalitate animae*, cap. IV ; *P. L.*, t. XXXII, col. 1024, nº 6 : « Manifestum etiam est, immortalem esse animum humanum, et omnes veras rationes in secretis ejus esse, quamvis eas sive ignoratione sive oblivione, aut non habere aut amisisse videatur. »

3. Dans sa défense de 1326, Eckhart donne la même exégèse de ce terme : pari-

Quantum ad primum, sensus est : omnia bona venerunt michi simul et subito, absque successione aut divisione cum ipsa sapiencia, secundum illud : « *nescit tarda molimina, Spiritus Sancti gracia.* Glo. [1] super [E = COL. 124] isto : « *Factus est repente de celo sonus* » Act. II. [v. 2]. Sed ponderandum est quod ait : « CUM ILLA ». Ad quem enim venit Deus, necessario, veniunt omnia bona, tum quia ab ipso solo est omne bonum, in quantum bonum est, sicut ab ipso solo est omne ens, in quantum ens : bonum enim et ens convertuntur [2], pari passu currunt; tum eciam quam in ipso et cum ipso et per ipsum, quin ymo ipse est omne *bonum* et *omnis boni bonum*, ut dicit AUGUSTINUS [3] VIII *De Trinitate* capitulo 3°. Igitur cum ipso veniunt omnia bona, vel nullum item, aut ipse non venit, aut cum ipso, si venit, omnia bona veniunt. In ipso enim equaliter est omnia, et ipse equaliter est omnia, et unum sunt omnia, quamvis non secundum omnia, absque omnibus recipiatur, [I] Cor. II [v. 14] : « *animalis homo non percipit* » et Ioh. I [v. 5]: « *lux in tenebris lucet, et tenebre eam non comprehenderunt.* » Non ait : apprehenderunt — « *non est* », enim, « *qui se abscondat a calore eius* », ut in Ps. [XVIII, v. 7] dicitur —, sed ait : *Non comprehenderunt.* Actus enim activorum sunt in patiente et disposito, secundum illud Mat. : [XXV, 14] : « *tradidit illis bona sua : uni, quinque ; alii, duo : alii unum,*

rieure son texte incomplet ; mais s'embrouillant dans ces différents sens du mot : pariter, il avait écrit une seconde fois : tercio ut descendat a verbo ; pario, paris : s'apercevant que cette phrase était déjà dans son texte, il l'effaça.—2 aut || et *C.*— 3 sapiencia *om C.* — 3 illud || id *E.* — 8 inquantum bonum est *om E.* — 13 ipso || ipsa *C.*

ter. « Pariter, idest simul ; vel pariter, idest equaliter ; vel pariter, a pario, paris. » Voir P. G. THÉRY, *op. cit.*, p. 202.

1. Nous n'avons pu identifier ce texte.

2. Doctrine classique. Voir S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. V, a. 1 ; q. XVI, a. 3.

3. S. AUGUSTIN, *De Trinitate*, lib. VIII, cap. III ; *P. L.*, t. XLII, col. 949, n. 4. — Sur ce texte, voir S. THOMAS, *De veritate*, q. XXI, a. 4, ad 3^{um} : « Ad tertium dicendum, quod Augustinus in multis opinionem Platonis sequitur, quantum fieri potest secundum fidei veritatem ; et ideo verba sua sic sunt intelligenda, ut ipsa divina bonitas dicatur esse bonum omnis boni, inquantum est causa efficiens prima et exemplaris omnis boni, sine hoc quod excludatur bonitas creata, qua creaturae denominantur bonae, sicut forma inhaerente. » — Ce texte de saint Augustin a fourni encore à saint Thomas l'objet du ch. XI du I^{er} livre du *Contra Gentes* : « Quod Deus est omnis boni bonum. » — Voir encore *Contra Gentes*, lib. I, cap. LIX ; *Summa Theol.*, I P., q. VI, a. 4.

unicuique secundum propriam virtutem. » Hoc est ergo quod hic dicitur «VENERUNT MICHI OMNIA BONA PARITER », id est simul cum illa. Sunt enim connexa omnia in uno a quo sunt, in uno in quo sunt, et in uno ad quod sunt. Ad hoc facit quod dicunt philosophi, sancti et doctores, omnes virtutes esse connexas [1], de quo notavi diffuse *in libro questionum*. Ad presens tamen notandum quod omnes virtutes connectuntur in amore boni [2]. Omne enim quod quis operatur quia bonum est et amore boni absolute, ibi sistendo in apice, virtuosum est, et e converso omne quod quis operatur non propter hoc aut preter hoc quod bonum est, non est virtuosum, Psalm. [LIII, v. 8] : « *Confitebor nomini tuo, quoniam bonum est* » ; et hoc est quod quidam theologorum dicunt virtutes connecti in caritate [3].

Caritas enim est amor boni, in quantum bonum, et hoc Deus est *bonum, omnis boni bonum*, ut supra, AUGUSTINUS .[4] Bonum autem hoc aut illud, bonum huius aut bonum illius, iam creatum est, et aliquid sub bono, et citra, et preter bonum, proprium est, non commune, aliquid excludit. Caritas vero nichil excludit. AUGUSTINUS, ut supra : «*Tolle hoc et hoc* [5] ». Hoc enim et hoc, laqueus est, quo quis iam non liber est, sed captus. Non enim agit bonum sui gratia, non enim gratis fit, sed propter hoc aut hoc, servit huic aut huic.

---

4 ad *om E.* — 9 et *om C.* — 10 apice ‖ capite *C.* — 10 omne *om E.* — 11 aut ‖ autem *E.* — 12 est virtuosum ‖ virtuosum est *C.* — 15 enim est ‖ est enim *E.* — 16 Augustinus *add E* dicit. — 19 est *om C.* — 20 Caritas vero nichil excludit *om C.*

---

1. Voir S. THOMAS, *Summa Theol.*, I^{a}-II^{ae}, q. LXV, a. 1. Saint Thomas y donne l'opinion du Philosophe, des saints : Saint Ambroise, saint Grégoire, saint Augustin, sur la connexion des vertus. — Voir encore *Comm. Sent.*, lib. III, Dist. XXXVI, q. 1, a. 1 ; etc.

2. Voir S. THOMAS, *Comm. Sent.*, lib. III, Dist. XXXVI, q. I, a. 2 : « Ratio autem connexionis ex tribus sumi potest. Primo ex caritate,cum qua omnes virtutes simul infunduntur. » Voir aussi, *Summa Theol.*, I^{a}-II^{ae}, q. LXV, a. 2. Mais saint Thomas apporte à cette doctrine du fondement de la connexion des vertus, des distinctions et des précisions, qu'on ne trouve pas ici chez Eckhart : « Virtutes morales infusae non solum habent connexionem propter prudentiam, sed etiam propter caritatem. » *Summa Theol.*, I^{a} II^{ae}, q. LXV, a 3. : « virtutes morales dependent a prudentia ; prudentia autem infusa nec rationem prudentiae habere potest absque caritate, utpote deficiente debita habitudine ad primum principium quod est ultimus finis », *ibid.*, a. 4, ad 1^{um} ; etc...

3. Voir la note précédente.

4. S. AUGUSTIN, *De Trinitate*, lib. VIII, cap. III ; *P. L.*, t. XLII, col. 949, n° 4. — Voir plus haut, p. 15, n. 4.

5. S. AUGUSTIN, *ibidem.*

Mercenarius est servus, non filius boni, quia non amore boni. Filius, a *filos*[1]. Est enim sub amore, de hoc laqueo servitutis liberari, quasi liber fieri. Orat Psalm. [XXX, v. 5] : « *Educes me* [E = COL. 125] *de laqueo hoc.* » Hoc enim et hoc, laqueus est. Ps. [CXXIII, v. 7] : « *Laqueus contritus est, et nos liberati sumus :* » liberati, id est liberi facti. Premiserat enim : « *Benedictus Dominus, qui non dedit nos in capcionem* » [Ps. CXXIII, v. 6]. « *Anima nostra erepta est de laqueo venancium* » [Ps. CXXIII, v. 7] ; « *Veritas liberabit vos* » [Ioh. VIII, v. 32] ; veritas, Deus. Ioh. [XIV, 6] : « *Ego sum veritas.* » Bonum, in quantum bonum, non hoc aut illud, Deus est, Luc. XVIII [v. 19] : « *Nemo bonus, nisi solus Deus.* » Caritas amor boni absolute[2]. Joh. [IV v. 8] : « *Deus caritas est.* » Hoc de primo : « *Venerunt michi omnia bona pariter cum illa.* » Pariter, idest simul.

Secundo li « pariter », a pari. In Deo enim inparia sunt paria, inequalia sunt equalia ; propter quod doctores dicunt quod in Deo rerum inequalium equales sunt ydee[3], et secundum AUGUSTINUM[4], raciones, quamvis corruptibilium, puta circuli enei racio est incorruptibilis, est eterna ; eterna,

2 Filius, a filos. Est enim sub ‖ Filius enim filos est ab *E.* — 12 bonum, in quantum bonum ‖ in quantum bonum, bonum *C.* — 14 absolute *add E* Deus est.

1. Dans sa défense de 1326, Eckhart donne encore cette étymologie. Voir P. G. THÉRY, *op. cit.*, p. 212, 251.

2. La rédaction de ce commentaire d'Eckhart, parait bien souvent inachevée. C'est ce qui me porterait à croire que nous avons à faire à une reportation.

3. Voir S. THOMAS, *De veritate*, q. III, a. 2, obj. 5 : « Praeterea, si plures sint ideae, sequitur eas esse inaequales ; quia una idea continebit esse tantum, alia autem esse et vivere, alia vero insuper intelligere, secundum quod res cujus est idea, in pluribus assimilatur Deo. Cum ergo inconveniens sit in Deo aliquam inaequalitatem ponere, videtur quod non possunt esse in eo plures ideae. — Et saint Thomas répond : « quod forma quae est in intellectu, habet respectum duplicem : unum ad rem cujus est, alium ad id in quo est. Ex primo autem respectu non dicitur aliqualis, sed alicujus tantum : non enim materialium est forma materialis, nec sensibilium sensibilis. Sed secundum alium respectum aliqualis dicitur, quia sequitur modum ejus in quo est ; unde ex hoc quod rerum naturalium quaedam aliis perfectius divinam essentiam imitantur, non sequitur quod ideae sint inaequales, sed inaequalium. »

4. Nous n'avons pas trouvé le texte exact de saint Augustin, que cite ici maitre Eckhart. Dans les *LXXXIII Questions*, nous retrouvons cependant l'idée de ce texte : « Ideae sunt principales quaedam formae vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quia ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo se habentes, quae divina intelligentia continentur... Quod si hae rerum omnium creandarum creatarumve rationes in divina mente continentur, neque in divina mente quidquam nisi aeternum atque incommutabile potest

id est, extra terminos[1], extra laqueos huius aut huius, ut supra dictum est, et certe caritas omnes amat equaliter et ex pari. Unum est enim simplex, per omnia, Deus unus. Quoniam amat in omnibus, nichil aliud, citra ipsum, aut preter ipsum, propter quod necesse est quod amet ex pari unum ut alium, alium ut se ipsum, unum quantum omnes, quemlibet, quantum Deum, quia Deum solum, nichil aliud amat in quolibet et in omnibus[2], sicut supra dictum est

---

esse », *loc. cit.*, q. XLVI ; *P. L.*, t. XL, col. 30. Ce texte est utilisé par S. THOMAS, *Summa Theol.*, I. P., q. XII, a. 2 ; q. XLIV, a. 3, sed contra ; *De veritate*, q. III, a. 1, ad 5^{um} ; a. 2, ad 6^{um} ; a. 3, ad 1^{um} ; a. 7, 2^{e} sed contra ; *I Sent.*, Dist. XXXVI, q. II, a. 2, sed contra.

1. Voir S. THOMAS, *Comm. Sent.*, lib. I, Dist. VIII, q. II, a. 1 : « Aeternitas dicitur quasi ens extra terminos » ; I P., q. X, a. 1 : « Sic ergo ex duobus notificatur aeternitas. Primo, ex hoc quod id quod est in aeternitate, est *interminabile*, idest principio et fine carens ut *terminus* ad utrumque referatur... »

2. Remarquons ici une fois de plus, l'esprit dialectique de maître Eckhart, dans cette question de la charité :

A. Amour de Dieu pour ses créatures. Dieu aime toutes ses créatures, d'une façon égale, dit Eckhart. En effet, Dieu ne peut aimer que lui-même. Or Dieu est un. Donc il ne peut aimer que d'une façon une et unilatérale. — S. THOMAS raisonne d'une façon toute différente :

1. Dieu, dit-il, aime vraiment les créatures pour elles-mêmes. Aimer, c'est vouloir du bien à ceux qu'on aime. Or Dieu veut du bien à ses créatures. C'est uniquement dans cette vue qu'il les a créées. *Comm. Sent.*, lib. III, Dist. XXXII, q. 1, a.1.

2. Il y a des degrés dans l'amour de Dieu pour ses créatures. Les degrés de cet amour sont les degrés même du bien qu'il leur communique. *Summa Theol.*, I P., q. XX, a. 3 ; *Comm. Sent.*, lib. II, Dist. XXVI, a. 1, ad 1^{um}. : « cum dilectio Dei bonitatem creaturae causet, secundum diversos gradus bonitatis in creaturis diversimode Deus aliqua diligere dicitur... » ; *Comm. Sent.*, lib. III, Dist. XXXII, q. I, a. 4 : « ...amor dupliciter mensuratur. Uno modo ex suo principio : et sic dicitur magis amari illud ad quod amandum efficacius voluntas inclinatur ; et sic Deus aequaliter omnia diligit: quia in dilectione sua respectu cujuslibet rei habet infinitam efficaciam in diligendo. Alio modo ex parte objecti, secundum quod dicitur aliquis magis diligere illud cui vult majus bonum ; et sic Deus dicitur magis diligere unum quam aliud inquantum vult ei majus bonum ; et ex hoc etiam habet majorem effectum in illo quia voluntas ejus est causa rerum ». *Contra Gentes* lib. I cap. xcr. SaintThomas, dans cette question du degré d'amour de Dieu pour ses créatures, fait toujours la distinction entre le principe de cet amour qui est un, et les biens objectifs qu'il crée par cet amour, et qui sont divers. Eckhart ne raisonne que sur le principe unique de l'amour de Dieu.

B. Amour de l'homme pour le prochain. L'homme pour aimer vraiment, doit n'aimer que Dieu. Or Dieu est un, simple. En lui, il n'y a aucune inégalité. Donc l'homme doit aimer le prochain, d'une façon une et égale, c'est-à-dire qu'il devra aimer tel homme comme tel autre : le prochain comme lui-même, tous comme chacun, et chacun comme Dieu. Par cet esprit dialectique qui le caractérise, par l'application rigide de principes, cependant vrais, par l'absence totale de considérations psychologiques et morales, Eckhart n'arrive pas à voir qu'il y a dans la charité, un ordre et une gradation. On doit aimer, dit-il dans le Sermon *Qui audit me, non confundetur*, son prochain d'une façon aussi intense que l'on s'aime soi-

super isto : « *Dignos se ipsa circuit querens* », capitulo sexto [1], ut infra melius apparebit. Hoc de secundo, prout li « pariter » descendit a paritate.

Tertio li « pariter » descendit a verbo pario, paris, cum dicitur : «VENERUNT MICHI OMNIA BONA PARITER CUM ILLA. » Sciendum ergo quod ea quae ignis sunt, nulli veniunt nec obveniunt nec conveniunt, nisi habenti formam et esse ignis. Accepta vero forma ignis, pariter veniunt omnia que ignis sunt ; forma autem ignis et esse ipsius sunt per generacionem [2] ; terminus enim generacionis est esse, et forma generantis [3] sive paritatis et parturientis. Genitum autem et

2 Hoc de secundo || hoc dicitur secundo *E.* — 3 pariter *om C.* — 5 omnia bona pariter || pariter omnia bona *E.* — 7 obveniunt || obviant *C.* — 7 conveniunt *add C E* venerunt, inquid michi.

même. De plus, celui qui aime un bienfaiteur, un ami, plus qu'un autre homme, celui-là n'aime pas vraiment. Voir P. G. THÉRY, *op. cit.*, p. 191. Aux censeurs qui lui reprochent cette doctrine, Eckhart répond qu'on doit aimer Dieu dans le prochain. Or Dieu est un. En lui il n'y a ni plus ni moins. Celui qui aime tel homme plus que tel autre, n'aime donc pas vraiment Dieu : « Qui enim plus unum amat quam alterum in creaturis, creaturam amat, nec unum amat Deum in omnibus et omnia in Deo. In uno enim non est plus et minus », P. G. THÉRY, *op. cit.*, p. 203-204. « Caritas », dit-il encore, « diligit omnes res in uno, et unum deum in omnibus », *ibid.*, p. 222. « Qui enim diligit Deum solum in omnibus et omne in ipso, non habet plus et minus in uno... » *Ibid.*, p. 247. Pour saisir sur ce point, toute la différence d'esprit, différence fondamentale entre saint Thomas et Eckhart, qu'on se reporte à la *Summa Theologica*, II^{a}-II^{ae}, q. XXVI, *De ordine caritatis*. On trouvera là une doctrine plus vraie, plus humaine, qui tient compte de la psychologie réelle de l'homme.

1. Voir plus haut, p. 397.

2. Voir S. THOMAS, *Comm. Sent.*, lib. I, Dist. V, q. III ; « dicitur etiam principium generationis a quo incipit generatio, et hoc modo principium vel initium generationis est privatio formae inducendae ; et huic principio terminus oppositus est forma per generationem inducta ».

3. Voir S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. XXXIII, a. 2, ad 4^{um} : « Manifestum est enim quod generatio accipit speciem a termino, qui est forma generati. » Et saint Thomas formule immédiatement ce nouveau principe : « Et quanta haec (forma generati) fuerit propinquior formae generantis, tanto verior et perfectior est generatio » ; I. P., q. XLI, a. 5 : « Omne autem producens aliquid per suam actionem, producit sibi simile quantum ad formam qua agit... » ; *ibid*, ad 1^{um} : « id quo generans perfectius, quanto perfectior fuerit generatio. » Voir aussi I P., q. XV, a. 1 ; *Comm. Metaphys.*, lib. VII, lect. 8. Mais remarquons encore une différence essentielle entre saint Thomas et Eckhart : Saint Thomas ne parle entre l'engendrant et l'engendré que d'une similitude. Eckhart, par contre, donne cette formule brutale : « Terminus enim generationis est esse et forma generantis. » Au lieu d'une similitude, nous avons ici une égalité : le père donne à son fils tout ce qu'il possède. Et ce principe doctrinal, Eckhart va le développer dans ses œuvres. Si le père donne tout à son fils, et si nous sommes tous le fils unique de Dieu, nous avons la sainteté divine, et l'union hypostatique. Voir P. G. THÉRY, *op. cit.*, p.

partum, proles est et filius ; « *quod si filius, et heres* » [Rom. VIII, v. 17], heres, inquam, omnium que pariens sive pater parens habet. Ioh. [III, v. 35] « *pater omnia dedit filio.* » Rom. VIII [v. 32] dicitur de filio : « *omnia cum illo nobis donavit.* » Sic enim videmus de igne nunquam omnia sua nec perfecte communicat nisi illi qui accipit formam et esse ignis per partum et generacionem, preter omnem motum et alteracionem ; propter quod alteracio est via, inperfectum, et dissimile, et quasi cum murmure resistencie et contrarietatis ad formam et esse ignis ; accepta vero forma et esse ignis, fixa iam et inmanente forma ignis parientis, iam in quiete et in silencio utpote iure hereditario habet, et operatur omnia que ignis sunt, et hoc est quod Ioh. [XIV, v. 10] dicitur : « *pater in me manens, ipse facit opera.* » Pater [1] enim ignis generans, est quidem in alteracione et in alterato, sed non est ibi manens, sed in transitu, et hospes, nec heres, propter quod nec est heres nec filius. Ignis in igne autem genito et parto manet, et heret, et ibi operatur iam non opera igniti, sed opera ignis : « *pater* », inquit, « *in me manens ipse facit opera* » [Ioh. XIV, v. 10], ad litteram : pater, ut pater, non est in alterato, sed in [E = COL. 126] genito filio ; et e contrario filius, ut filius, nusquam est nisi in patre. Ioh. XII [v. 10] : « *ego in patre et pater in me est* » ; pater enim et filius simul sunt natura, opere, et intellectu, propter quod dicunt sophistice : si tantum pater est, non tantum pater est [2] ; « *pater* », inquid « *in me manens* » [Ioh. XIV, v. 10] ait ; quod enim non manet, non figitur, nec denominat, nec laudatur ; non enim est passibilis qualitas, sed passio [3] ;

6 qui ‖ quod *E.* — 7 alteracionem ‖ alternacionem *E.* — 9 resistencie et *om E* et. — 13 est *om C.* — 14 dicitur *om C.* — 15 alteracione *om C.* — 17 Ignis *om E.* — 18 iam non ‖ non iam *C.* — 26 ait *om C.*

179-180. Voir aussi *ibid.*, p. 201, 228, 242. Pour comprendre toute cette doctrine sur l'égalité entre le Verbe fait homme et nous, il faut la rattacher à ces différents principes qui forment pour ainsi dire le fond de la pensée d'Eckhart : unité divine, unité d'action, égalité de l'engendré et de l'engendrant.

1. La génération est un mouvement. Tant que dure ce mouvement, il ne peut y avoir de repos ; l'engendrant n'est point complètement dans l'engendré. Il n'y demeure pas ; il y est seulement d'une façon transitoire. En cet état, le fils n'est pas encore complètement fils. Quand, par contre, ce mouvement est achevé, la génération elle aussi, est à son terme. L'engendrant est totalement dans l'engendré ; le fils est pleinement fils. Le père n'est que dans le fils arrivé à sa perfection de fils.

2. Le père qui ne serait que père, ne serait pas père. Le père ne se définit pas par lui-même, mais par le fils qu'il a engendré.

3. Voir S. THOMAS, entre autres, *Summa Theol.*, I^a-II^ae, q. I, a. 1, ad 3^um : « Quan-

passionibus autem utpote transeuntibus non denominamur, nec laudamur [1] [C = FOL. 66r-2]. Non enim rubicundus dicitur, qui ex verecundia erubescit, sicut ipsum nomen indicat : erubescens quasi extra rubescens, non intus, nec ab intus. Ps. [XLIV, 14] : « *Omnis gloria eius filie regis ab intus.* » Adhuc autem in moralibus est hoc videre exemplariter in habitu virtutis et disposicione et ipsa virtute, que tria se habent sicut forma pariens sive generans, et proles parita, et alteracio. Habitus enim, quasi intus manens, et proles genita virtutis, operatur virtuose et delectabiliter sine difficultate opera virtutis. Secus de disposicione que non operatur opera patris virtutis, scilicet in se manentis, sed quasi transeuntis, et propter hoc opera talia sunt cum quadam difficultate, et resistencia, nec adhuc sunt opera filii geniti a patre parturientis, sed pocius alterantis et disponentis ; propter quod, nondum venerunt omnia bona, et proprietates, et perfectiones virtutis, puta : facile, prompte, et delectabiliter [2] operari que sunt opera patris in prole, seu filio, et

4 non intus *om E.* — 8 pariens || parturiens *C.* — 9 quasi *dupl C.* — 10 operatur || operatus *E.* — 15 parturientis || partientis *C.* — 16 proprietates et || propr. aut *E.*

do enim aliquid recipit vel passibilis qualitas, si sit manens. » — Le texte d'Eckhart, tel que nous le présentent les mss. *C E*, est certainement inexact. Il fait dire à Eckhart exactement le contraire de sa pensée. Avec *C E* nous aurions cette idée : ce qui ne demeure pas, ce qui est transitoire : non est passibilis qualitas, sed passio. Comme le contexte l'indique, ce n'est pas là la doctrine de maître d'Eckhart. Il faut restituer ce texte de la manière suivante : « quod enim non manet, non figitur = nec denominat nec laudatur ; est enim passibilis qualitas, sed non passio. » Tous ces indices de mauvaise rédaction me portent à croire que le texte de *C E*, n'est qu'un texte reporté.

1. Cette doctrine vient des *Eth. Nicom.* d'ARISTOTE, lib. II, cap. IV, 1105 b 31 : « Καὶ ὅτι κατὰ μὲν τὰ πάθη οὔτε ἐπαινούμεθα οὔτε ψεγόμεθα = et quoniam secundum passiones quidem neque laudamur, neque vituperamur. » S. THOMAS interprète ainsi, *Comm. Ethic.*, lib. II, lect. V : « Sed secundum passiones absolute consideratas neque laudamur neque vituperamur. Non enim aliquis laudatur neque vituperatur ex hoc quod absolute timet vel irascitur, sed solum ex hoc quod aliqualiter timet vel irascitur, idest secundum rationem vel praeter rationem ». Voir encore *De veritate*, q. XXVI, a. 6, 3e praeterea ; *De malo*, q. X, a. 1, ad 1um ; q. XII, a. 2, ad 1um ; *Summa Theol.*, Ia-IIae, q. XXIV a. 1, ad 3um ; IIa-IIae, q. XXXV a. 1, ad 1um. Voir aussi IIaIIae, q. CXXV, a. 1 ; q. CXXVII, a. 1 ;q. CLVIII, a. 1, ad 2um.

2. Eckhart distingue ici la simple disposition et la vertu. La simple disposition n'a pas la fixité, ni la facilité d'exercice de la vertu : « ...habituales dispositiones dicuntur. Non tamen perfecte habent rationem habituum ; quia causae eorum ex sua natura de facili transmutabiles sunt. » S. THOMAS, *Summa Theol.*, Ia-IIae, q. L., a. 1. — « Ista differentia : *difficile mobile*, non diversificat habitum ab aliis

filii pariti seu geniti. Et hoc est, quod hic dicitur : « VENERUNT MICHI OMNIA BONA PARITER CUM ILLA. » PARITER, inquam, idest per partum seu parturicionem, quo paritur et generatur filius, in quo primo manet pater et heret et inheret ut inpassibilis qualitas, que denominat et laudatur in operante, non ex tristicia : « *mulier* », enim, « *cum parit tristiciam habet* ». Ioh., XVI [v. 21]; « *cum autem pepererit, iam non meminit pressure* » ; aut necessitate, sed hylariter, utpote delectabiliter [II] Cor. [IX, v. 7] : « *hylarem datorem diligit Deus* », utpote pater filium. Ioh. III [v. 35] : « *pater diligit filium* », et Ioh. [XIV, v. 23] : « *pater meus diliget eum* », et infra [v. 23] : « *mansionem apud eum faciemus.* » Ego filius genitus et pater generans in me manens, secundum illud Ioh. XIV [v. 10] : « *Ego in patre, et pater in me.* » Ioh. [XIV, 10] : « *pater in me manens, ipse facit opera* », et Ioh. XVI [v. 15] : « *omnia quecumque habet pater, mea sunt* », et Ioh. XVII [v. 10] : « *et mea omnia tua sunt, et tua mea sunt.* » Et hoc est : « VENERUNT MICHI OMNIA BONA PARITER CUM ILLA. » [E = col. 127] Vis ergo omnia bona tibi venire que patris sunt, ut hic dicitur, vis constitui « *heres universorum* », ut Heb. I [v. 2] dicitur, vis « *constitui super omnia bona sua* », ut Mt. [XXIV, v. 47] dicitur, esto filius, esto proles Dei, ut supra capitulo quinto notavi supra illud [Sap. V, 5] : « *Conputati sunt inter filios Dei* » [1].

Adhuc autem quarto, quod « *Deus est omnia in omnibus* » [I], Cor. XV [v. 28]. Patet ergo quod, cum ipso veniente, si tamen veniat, utique veniunt et obveniunt universaliter omnia bona cum ipso, ut hic dicitur.

Rursus quinto notandum quod omnia, illud quod sunt, et quod omnia sunt, per unum et in uno sunt simili quodam-

3 parturicionem || parturicione *C E.* — 5 inpassibilis || passibilis *E.* — 20 hic dicitur || dicitur hic *C.* — 23 quinto *om E.* — 23 supra illud || super isto *C.*

speciebus qualitatis, sed a dispositione. Dispositio autem dupliciter accipitur : uno modo secundum quod est genus habitus, nam in V *Metaphys.*, dispositio ponitur in definitione habitus ; alio modo, secundum quod est aliquid contra habitum divisum. Et potest intelligi dispositio proprie dicta condividi contra habitum, dupliciter. Uno modo, sicut perfectum et imperfectum in eadem specie : ut scilicet dispositio dicatur, retinens nomen commune, quando imperfecte inest, ita quod de facile amittitur ; habitus autem, quando perfecte inest, ut non de facili amittatur... Ex quo patet quod nomen habitus diuturnitatem quamdam importat, non autem nomen dispositionis. » *Ibidem*, I^{a}-II^{ae}, q. LIX, a. 2, ad 3^{um}.

1. Voir plus haut, p. 377.

modo, sicut privacio in habitu, et negacio in affirmacione [1], quorum est una sciencia [2], et eciam unum scire, et eciam unum esse. Deus autem unus est, et est unum esse, in quo fundantur et firmantur omnia. Igitur cum ipso veniente, si tamen veniat, ut iam supra dictum est, veniunt « PARITER OMNIA BONA ». In ipso enim omnia et sunt et bona sunt ; extra ipsum, nichil est et nichil bonum est, et hoc est quod hic dicitur : « VENERUNT OMNIA BONA PARITER CUM ILLA ».

Adhuc autem sexto modo exponitur hic quod dicitur : « VENERUNT MICHI OMNIA BONA PARITER. » Notandum ergo quod ad litteram, amans quippiam proprie et formaliter reputat se habere omnia, si illud perfecte comprehendat et e contrario nichil bonum sive boni estimat se habere, illo non adepto. Secundo nota quod amans quippiam [C = FOL. 66v-1] unum aliquod puta : iusticiam ; non amat quodquam aliud, nec quidquam non iustum ; querit igitur solum se perfecte assequi iusticiam et in ipsam in sui supremo, in suo fonte, ubi est parens sive gignens in genita transformari, secundum illud : « *ostende nobis patrem et sufficit nobis.* » Ioh. XIV [v. 8], et Cant. I [v. 1] : « *osculetur me osculo oris sui* », et Ysa. [LXII, v. 1] ex persona viri iusti dicitur : « *propter Syon non tacebo* », et cetera donec « *egrediatur ut splendor iustus eius* » [ibid. v. 1] et cetera. Porro iusticia in

1 sicut *om C.* — 3 Deus autem unus est, et est unum esse *om C* per homotel. — 4 et firmantur *om C.* — 5 si ‖ sed *C.* — 8 bona pariter *om C.* — 15 puta *om C.* — 17 assequi ‖ assequitur *C.* — 19 sufficit nobis *om E* nobis. — 21 sui *om E.* — 23 eius *om E.*

1. Voir S. THOMAS, *Comm. Metaphys.*, lib. V, lect. XV : « Hi enim duo modi principii patiendi possunt reduci in unum, quia potest privatio significari ut habitus. Et sic sequetur, quod privari sit habere privationem. Et ita uterque modus erit in aliquid habendo. Quod autem privatio possit significari ut habitus, et ut aliquid habitum, ex hoc contingit quod ens aequivoce dicitur. Et secundum unum modum et privatio et negatio dicitur ens, ut habitum est in principio quarti. Et sic sequitur quod etiam negatio et privatio possunt significari ut habitus. » — Voir aussi *Comm. Sent.*, lib. I, Dist. XXXVI, q. I, a. 2 ; lib. IV, Dist. XVI, q. III, a. 2, questiunc. 3 ; *Summa Theol.*, IIa-IIae, q. CVII, a. 2.

2. Voir S. THOMAS, *Comm. Metaphys.*, lib. IV, lect. III : « Dicit ergo, quod, cum ad unam scientiam pertineat considerare opposita, sicut ad medicinam considerare sanum et aegrum, et ad grammaticam congruum et incongruum : uni autem opponitur multitudo ; necesse est quod illius scientiae sit speculari negationem et privationem, cujus est speculari unum et multitudinem. Propter quod utriusque est considerare unum, scilicet ex utroque dependet unius consideratio, de cujus ratione est negatio et privatio. Nam sicut dictum est, unum est ens non divisum : divisio autem ad multitudinem pertinet, quae uni opponitur. Unde cujus est considerare unum, ejus est considerare negationem vel privationem. »

suo fonte, in sui supremo et pleno, est omnis virtus ; et quelibet omnis virtus et omnis perfectio, una perfectio ; in supremo enim, necessario omnia sunt unum perfectissima unitate, que inferius et in se ipsis sunt divisa [1]. Sic ergo cum uno quolibet bono perfecto, veniunt omnia pariter a partu ; gignitur enim sive paritur iusticia in iusto, ab ingenita iusticia ; filius splendor patris ; « *egreditur* », inquid, « *ut splendor iustus eius : et lampas* », idest amor, « *accenditur* », scilicet Spiritus Sanctus. [Is. LXII, v. 1]. Sic ergo querens tantum unum quodlibet bonum, puta : iusticiam, invenit eque sive pariter sapienciam et cetera dona que non quesivit nec cogitavit, nec intendit, secundum illud Ysa. LXIV et Ro. X [v. 20] : « *invenerunt qui non quesierunt me* », sicut ibidem Ro. X diffuse notavi. Sic ergo in uno quolibet invenit omnia, et veniunt sibi omnia in uno, inquam, quolibet bono ; in uno, id est, ubi hoc bonum ; iusticia, sapiencia et cetera huiusmodi unum sunt ; hoc est unum in quo Deus habitat, in quo et quo, nos sibi unit ; in hoc uno, Deus invenitur, ibi docet, et operatur omnia, propter quod Ps. [CXXXII, v. 1] ait : « *quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum :* et infra : « *illic mandavit dominus benedictionem* » [Ibid., v. 3], sicut in exposicione illius plenius notavi. Ad litteram est notandum quod sic est in naturalibus quod esse semper est unum et in uno [2] ; esse autem Deus est, vel ab ipso inmediate est ; et sub pallio unius unitur Deus et esse in omnibus ; et sub pallio et proprietate unius, res omnis capit Deum ; e converso in illo uno sibi sociantur Deus et anima, quin immo Deus et omnia ; non enim est aliquid aliud prorsus ; ubi communicant, ibi se inveniant, ibi se videant, et se invicem osculentur, Cant. in principio [I, v. 1], ens, et esse, causa et effectus, gingnens et genitum, nisi ipsum esse [3]. Esse autem semper stat in uno [4], multa enim ut multa

1 est *om E.* — 2 virtus, et omnis *om C.* — 4 cum *om C.* — 5 omnia *add C* et. — 7 egreditur || egrediatur *C.* — 8 idest amor *om E.* — 8 amor accenditur || accenditur amor *C.* — 10 puta || precipue *C.* — 16 hoc bonum || hoc bonum et hoc bonum *E.* — 25 esse || est *C E.* — 27 capit || caput *C.* — 27 sibi *om E.* — 29 communicant, ibi se inveniant || ibi se inveniant, communicant *C.*

1. Voir plus haut, p. 362, n. 1.

2. Voir S. THOMAS, *Comm. Metaphys.*, lib. X, lect. III ; *Summa Theol.*, I P., q. XI, q. 1 ; *De potentia*, q. IX, a. 7.

3. Dans tous ces textes, nous retrouvons encore le caractère de la reportation, dont nous ne pouvons d'ailleurs, garantir l'exactitude.

4. Puisque selon le principe admis : unum et ens convertuntur.

non sunt [1], propter quod tempus quia de sua racione est numerus, non est extra in rebus [2], nec Deus est in tempore [3]. Quomodo enim esse, Deus, esset in non ente, et Deus unus in numero ? Patet ergo ex premissis quod in uno veniunt « PARITER OMNIA BONA », sicut hic dicitur, et « *qui offendit in uno, fit omnium reus.* Iac. II [v. 10]. Secundum hoc exponitur illud quod infra sequitur : « *ignorabam quoniam horum omnium mater est.* » [Sap. VII, v. 12]. Querens enim iusticiam, nichil intendit, nec querit, nec appetit de sapiencia, nec scit quod iusticia in sui perfecto, sit ipsa sapiencia aut sit mater sapiencie. « *Ignorabam* », inquid, adhuc querens iusticiam, in sui inperfecto constitutus, quod ipsa in sui perfecto esset unum cum omnibus bonis, quousque « *introduceret* [C = FOL. 66v-1] *me in cellam vinariam* », Cant. II [v. 4], « *in cubiculum genitricis mee* », Cant. III [v. 4]. Exemplum est sensibile in vasis multis sic artificiose coniunctis, ut inpossibile sit unum inpleri nisi inpleantur, et uno inpleto, necessario pariter inplentur omnia ; sic radice fecundata fecundantur omnia, substancia nobilitata nobilitantur omnia que illius sunt.

Ex premissis omnibus nota ad presens duo : primum est quod habens Deum, habet omnia, Thob. X [v. 5] : « *omnia in te uno habentes* » ; II Cor. [III, v. 22] : « *omnia vestra sunt* », et sic dives est quia omnia sua sunt ; qui autem Deum non habet, pauper est et nichil habet, supra : « *Divicias nichil esse dixi.* » [Sap. VII, v. 8] ; Apoc. [III, v. 17] : « *dicis quia dives sum, et nescis quia tu es* », et cetera. Secundo notandum, quod omnis qui Deum amat, vere et proprie amat omnia,

7 horum *om C.* — 13 bonis || bonum *C.* — 17 et uno inpleto...inplentur *om C* per homotel. — 18 omnia *om C.*

1. Or la multitude, en tant que multitude, se caractérise par une négation. Il y a plusieurs êtres quand l'un des êtres du groupe ne s'identifie pas avec l'autre. Eckhart ne donne pas ici toutes les étapes de sa pensée. On peut les reconstituer facilement : unum et ens convertuntur ; ergo omne ens est unum, vel e converso unum est ens. Sed multitudo opponitur uni ; ergo multitudo opponitur enti, idest multitudo ut multitudo non est ens, quia non est unum. Je m'étonne que maître Eckhart n'introduise pas ici une nouvelle conclusion : ergo multitudo est malum. Nous sommes habitués avec lui, à ces cascades de raisonnement. — Cette doctrine d'Eckhart se rattache à des principes posés par saint Thomas. Voir par exemple *Comm. Sent.*, lib. I, Dist. XXIV, q. I, a. 3, ad 1um : « In multitudine negatio est, secundum quod una res distinguitur ab alia per negationem ; unde in multitudine est negatio vel privatio realis, secundum quod una res non dicitur esse alia », etc.

2. Nous reviendrons sur ce texte dans notre prochaine étude.

3. Voir S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. X.

et pariter sive equaliter omnia, et quodlibet sicut omnia, et omnia tanquam se ipsum, id est tantum tanquam se ipsum [1] ; hoc enim li *tanquam* significat [2]. Rursus eciam tantum se ipsum, et quodlibet quantum Deum, ut dictum est supra, in secunda exposicione[3], si quo minus non amat Deum in omnibus, nec omnia in Deo, sed quid aliud in omnibus et quid aliud in Deo et preter Deum.

§ 7

Innumerabilis honestas per manus illius [v. 11]

Ibi invenies multa de natura et proprietate numeri, et de natura honesti, et quinque raciones quare honestum non cadit sub numero, et sub quinta racione, multa notabilia.

« Innumerabilis honestas per manus illius. » Signanter valde coniuncta sunt hec duo : innumerabile et honestum. Omne enim quod cadit in numero, hoc ipso cadit extra racionem honesti, et e converso omne quod est honestum, cadit extra racionem numeri, et est innumerabile, et hoc est quod hic dicitur : « Innumerabilis honestas » [4].

Huius autem racio et evidencia ad presens, est ex tribus : primo est quia omnis numerus cadit ab uno et per consequens

2 tantum tanquam se ipsum *om C* per homotel. — 5 Deum in omnibus ‖ Deum in omnia *C*. — 6 Deo ‖ Deum *E*. — 6 in omnibus et quid aliud *om C* der homotel. — 11 de *om E*. — 18 innumerabile ‖ in numerum *E*. — 20 evidencia ‖ evidencius *E*.

1. Voir plus haut, p. 420, n. 2.

2. Eckhart donne la même explication, dans sa défense de 1326 : « Est autem *tanquam*, tantum quantum. » Voir P. G. Théry, *op. cit.*, p. 203.

3. **Il s'agit du second commentaire sur la *Genèse*.**

4. Eckhart veut expliquer cette parole de la *Sagesse* : «innumerabilis honestas». Suivons le commentateur dans sa cascade de syllogismes. Nous y trouverons une nouvelle preuve éclatante de sa tournure d'esprit dialectique. L'un et le bien sont convertibles, dit-il ; mais tout nombre, par le fait même qu'il est nombre, s'éloigne de l'unité, dont il se sépare en se multipliant. Par conséquent, se séparant de l'unité, il se sépare conséquemment du bien. Mais l'honnête s'identifie avec le bien. Par conséquent en se séparant du bien, le nombre devient incompatible avec l'honnête. C'est pourquoi l'Écriture Sainte nous dit : innumerabilis honestas, c'est-à-dire extra numerum. Mais poussons plus loin, en suivant la dialectique de maître Eckhart : le bien et l'un sont convertibles ; par contre et conséquemment, le mal et le multiple sont convertibles. Tel est le raisonnement général de maître Eckhart, dont nous allons lire maintenant chacun des points, en particulier.

a bono ; hec enim convertuntur. Honestum autem proprie et potissime bonum est, et hoc est quod IERONYMUS [1] super illo: « *melior est pu*[E = COL. 128]*gillus cum requie, quam plena utraque manus cum dolore* »; Ecle. [IV, v. 6]: « *Singularis numerus in bono, semper accipitur duplex in malo.* » Vult dicere quod unum in bono, et numerus in malo. Adhuc est secundum unam exposicionem, quod dicitur Ecclesiastes [IX, v. 18] : « *qui in uno peccaverit, multa bona perdet* », et Iac. II [v. 11] dicitur : « *quod offendens in uno, factus est omnium reus* » : ut utrobique li *unum*, accipitur formaliter et substantive neutraliter. Peccans [2] enim et recedens ab uno, quod cum bono convertitur, cadit a bono [3], cadit in multa, cadit in omnia, id est in numerum [4], et per consequens in malum [5]. Sicut enim unum convertitur cum bono et est bonum, sic multum et omnia cadunt in numerum, et per consequens in malum, convertuntur cum malo. Nam sicut oppositum in opposito, bonum in uno, sic propositum in proposito, malum in numero. Topicum est.

Secunda racio est eius quod dicitur hic : « INNUMERABILIS HONESTAS. » Quia numerus semper ex inperfectione

1 autem ‖ et *C*. — 2 super ‖ supra *E*. — 6 unum ‖ unus *E*. — 6 Adhuc ‖ ad hoc *E*. — 7 est ‖ enim *C*. — 12 cum bono ‖ cum uno *C*. — 13 cadit in omnia ‖ et in omnia *E*.

1. S. JÉROME, *Comm. in Ecclesiasten ; P. L.*, t. XXIII, col. 1046 A.

2. Le texte me paraît ici encore défectueux. Il faudrait lire, pour l'enchaînement de la doctrine exposée ici par Eckhart : Peccans enim et recedens a bono, quod cum uno convertitur [voir variante de *C* l. 12], cadit ab uno, cadit in multa...

3. Voir S. THOMAS, *Summa Theol.*, I^a-II^ae, q. CIX, a. 8 ; a. 2, ad 2^um : « Peccare nihil aliud est quam deficere a bono quod convenit alicui secundum suam naturam. »

4. Eckhart poursuit sa dialectique : le pécheur s'éloigne du bien, par conséquent de l'un ; en s'éloignant du bien, il se rapproche donc du multiple. Saint Thomas enseigne lui aussi cette conclusion, mais en se plaçant sur le terrain de la réalité et de la psychologie. Voir *Summa Theol.*, I^a-II^ae, q. LXXIII, a. 1 : « ...Omnes virtutes habent connexionem ad invicem in ratione recta agibilium, quae est prudentia, sicut supra dictum est [q. LXV, a. 1]. Sed intentio peccantis non est ad hoc quod recedat ab eo quod est secundum rationem, sed potius ut tendat in aliquod bonum appetibile, a quo speciem sortitur. Hujusmodi autem bona in quae tendit intentio peccantis a ratione recedens, sunt diversa, nullam connexionem habentia ad invicem : immo etiam interdum sunt contraria. Cum igitur vitia et peccata speciem habeant secundum illud ad quod convertuntur, manifestum est quod, secundum illud quod perficit speciem peccatorum, nullam connexionem habent peccata ad invicem. » Et S. THOMAS conclut : « Non enim peccatum committitur in accedendo a multitudine ad unitatem, sicut accidit in virtutibus quae sunt connexae, sed potius in recedendo ab unitate ad multitudinem. »

5. Parce que le nombre inclut une négation.

est. Ea enim in entibus que inperfectiora sunt, et corruptibilia nec in se possunt conservari, et perpetuari, multa sunt et numerosa ; perfectiora vero, et incorruptibilia stant in uno, nec numerantur [1], propter quod in qualibet natura et specie est unicus angelus [2] ; frustra enim est fieri per plura et multa quod potest fieri per pauciora et per unum [3]. Deus autem et natura non habent nec agunt frustra [4] ; sic enim videmus et in corporalibus quod est sol unus, luna una, et sic de aliis. Resumatur ergo et formetur sic racio : Numerus et divisio est ex inperfectione ; honestum autem semper perfectum bonum est ; bonum enim ex omni et tota causa est, ut ait DIONYSIUS [5] ; igitur honestum innumerum [C = FOL. 67r-l] sive innumerabile est, et hoc est : « INNUMERABILIS HONESTAS ».

Tercia [6] racio est affinis et vicina secunde iam dicte et est talis. Radix numeri est privacio, et radix multi, negacio. Cuius signum quod numerus, nutus nemeris, id est divisionis [7], proprie est in corporalibus ; multitudo vero, non autem

---

2 multa *om E.* — 6 et multa *om E.* — 7 sic ‖ sicut *C.* — 8 et sic de aliis ‖ et ceteris (?) *C.* — 9 sic racio ‖ racio sic *C.* — 10 autem *om C.* — 11 est *add C* et. — 11 bonum enim... Dionysius *om E.* — 15 Tercia racio ‖ racio tercia *E.* — 15 est affinis et *om E.* — 17 nutus ‖ multus *C.* — 17 nemeris ‖ memoria *E* ; memor *C.* — 13 divisionis ‖ avisionis *E.*

---

1. Principe que S. THOMAS applique au cas de Dieu. Voir *Comm. Sent.*, lib. I, Dist. II, a. 1 ; lib. II, Dist. I, q. I, a. 1 ; *Summa Theol.*, q. XI, a. 3.

2. C'est l'enseignement classique des Prêcheurs. Voir S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. L, a. 4 ; *De spiritualibus creaturis*, a. 8. Par contre, l'école franciscaine en admettant l'hylémorphisme des êtres spirituels, ne pouvait arriver à pareille conclusion. Sur ce dernier point, voir E. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, dans *Études de Philosophie médiévale*, t. VI, Paris, Vrin, 1924, p. 235 et ss.

3. Principe communément admis au moyen âge. Voir S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. II, a. 3, 2e obj. : « Quod potest compleri per pauciora, non fit per plura. »

4. Doctrine exposée par ARISTOTE, *De coelo*, lib. I, cap. IV, 271 a, 33 : « Ὁ δὲ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν ». Voir S. THOMAS, *Comm. De coelo*, lib. I, lect. VIII.

5. DENYS, *De divinis nominibus*, cap. IV. La version de SCOT ÉRIGÈNE dt : « bonum ex una et tota causa » ; *P. L.*, t. CXXII, col. 1144 C ; celle de SARRAZIN : « bonum, ex una et tota est causa. » Opera Dionysii Carthus., Tournai, 1902, t. XVI, p. 373, l. 29 ; celle de THOMAS GALLUS : « bonum est ex una universali causa », *ibid.*; p. 211 B, l. 27. Saint Thomas a fait de ce principe de fréquentes applications. Voir J. DURANTEL, *Saint Thomas et le Pseudo-Denis*, Paris, 1919, p. 170.

6. Sur cette troisième raison, voir n. 1 de la page suivante.

7. Voir S. THOMAS, *Comm. in lib. Boethii de Trinitate*, q. IV, a. 1, 2e sed contra : « Isidorus dicit, quod numerus dicitur quasi nutus nemeris idest divisionis. » Nous n'avons pas retrouvé le texte d'Isidore. On ne le trouve point dans les *Éthy-*

numerus, est in spiritualibus, creatis tamen, in quibus iam non cadit privacio, sed negacio, utpote formalis distinctio ; in Deo autem, nec cadit numerus, nec multitudo, nec negacio, sed mera affirmacio et plenitudo esse, secundum illud : « *Ego sum qui sum* » Ex., III, [v. 14] ; propter quod in ipso nec est numerus, nec multitudo, propter quod tres persone non sunt multi, sed unus Deus, etiamsi essent mille persone [1]. Ioh. [I, v. 7] : « *hii tres unum sunt.* » Probantur pre-

---

mologies, lib. III, consacré au nombre et aux disciplines mathématiques ; *P. L.*, t. LXXXII, col. 153 sq. ; ni dans le *Liber numerorum* ; *P. L.*, t. LXXXIII, col. 179 sq.

1. Toute cette doctrine de maître Eckhart repose tout d'abord sur la distinction entre la négation et la privation. La négation est la non-possession pure et simple d'une qualité, d'un attribut quelconque ; la privation est la non-possession d'une qualité ou d'un attribut que par nature on devrait posséder. Cette distinction est classique. Voir S. THOMAS, *Comm. Sent.*, lib. I, Dist. XIII, a. 4 ; Dist. XXVIII, q. I, a. 1, ad 2^um^ ; lib. II, Dist. XXXIV, q. I, a. 4 ; *Comm. Metaphys.*, lib. V, lect. 12 ; *De potentia*, q. III, a. 6, ad 7^um^ ; q. IX, a. 7, ad 11^um^ ; *Summa Theol.*, I P., q. XVII, a. 4 ; q. XXXIII, a. 4, ad 2^um^ ; etc., etc...

A. — Eckhart enseigne, dans le texte que nous analysons, que la racine du nombre est la privation ; la racine du multiple, la négation.

1. — « Radix numeri est privatio. » C'est une conclusion. Maître Eckhart ne nous dit pas les intermédiaires qui l'ont amené à cette conclusion. Peut-être n'est-il pas téméraire de les rechercher, et de retracer les deux étapes qui sans doute, l'ont acheminé vers cette doctrine :

a) La racine du nombre est l'unité. Voir S. THOMAS, *Comm. Metaphys.*, lib. V, lect. 8 : « Ratio unius est in hoc, quod sit principium alicujus numeri. Quod ex hoc patet, quia unum est prima mensura numeri, quo omnis numerus mensuratur ; mensura autem habet rationem principii, quia per mensuram res mensurata cognoscuntur. » — « Unitas enim, quantum ad id quod positive dicit, habet rationem principii, secundum quod est principium numeri. » — *Comm. Sent.*, lib. I, Dist. : XXXI, q. III, a. 1. — Voir aussi, *De potentia*, q. IX, a. 7 ; etc...

b) Or l'unité se définit par une privation. S. THOMAS écrit : « Sic igitur licet unum prius secundum naturam sit multitudine, tamen secundum cognitionem nostram definitur et nominatur ex privatione divisionis. Et propter hoc Philosophus dicit quod ipsum unum dicitur, idest nominatur, et ostenditur, idest cognoscitur ex suo contrario, sicut indivisibile ex divisibili. » *Comm. Metaphys.*, lib. X, lect. 4. — « Sciendum autem, quod duplex est unum ; quoddam scilicet, quod convertitur cum ente, quod nihil addit supra ens nisi indivisionem, et hoc unum privat multitudinem, in quantum multitudo ex divisione causatur, non quidem multitudinem extrinsecam quam unum constituit sicut pars ; sed multitudinem intrinsecam quae unitati opponitur. Non enim ex hoc quod aliquid dicitur esse unum, negatur quin aliquid sit extra ipsum, quod cum eo constituat multitudinem, sed negatur divisio ipsius in multa. Aliud vero unum est quod est principium unum, negatur quin aliquid sit extra ipsum, quod cum eo constituat multitudinem, sed negatur divisio ipsius in multa. Aliud vero unum est quod est principium numeri, quod supra rationem entis addit mensurationem ; et hujus unius multitudo est privatio, quia numerus fit per divisionem continui. Nec tamen multitudo, privat unitatem totaliter, cum diviso toto adhuc remaneat pars indivisa ; sed

missa per illud, Iob. [XXV, v. 3] : « *numquid enim numerus militum eius ?* » quasi diceret : non est numerus in militibus, hoc est in spiritibus, et hoc est quod dicitur Apoc. [VII, v. 9] : « *vidi turbam magnam, quam dinumerare nemo poterat* » ; turba magna multitudo est, que tamen dinumerari non potest, quia non cadit sub numero et hoc est quod manifeste dicit DYONISIUS quod : « *multitudo angelorum excedit numerum omnium corporalium* », excedit quidem numerum,

2 militum eius || in milibus tamen eius *E.* — 2 militibus || milibus *C. E.* — 3 quod *add E* hic. — 7 Dionysius || Dominus *C.*

removet unitatem totius. » *De potentia*, q. III, a. 16, ad 3^um. — Voir aussi *Comm. Sent.*, lib. I, Dist. XXXIV, q. I, a. 2 ; lib. II, Dist. III, q. I, a. 3.

2. — « Radix multi, negatio. » —Voir S. THOMAS, *Comm. Sent.*, lib. I, Dist. XXIV, q. I, a. 3, ad 1^um : « In multitudine negatio est, secundum quod una res distinguitur ab alia per negationem : unde in multitudine est negatio *vel privatio* realis, secundum quod una res non dicitur esse alia. » Voir aussi, *ibid.*, ad 2^um, 4^um. Dans le corps de cet article, S. THOMAS s'exprimait ainsi : « Unde dicunt quod unum claudit in intellectu suo ens commune et addit rationem privationis vel negationis cujusdam super ens, id est indivisionis. Unde ens et unum convertuntur, sicut quae sunt idem re, et differunt per rationem tantum, secundum quod unum addit negationem super ens. Unde si considereretur ratio unius quantum ad id quod addit supra ens, non dicit nisi negationem tantum, et eadem ratione multitudo non addit supra res multas nisi rationem quamdam, scilicet divisionis. Sicut enim unum dicitur ex eo quod non dividitur, ita multa dicuntur ex eo quod dividuntur ; prima autem ratio divisionis, secundum quam aliquid ab aliquo distinguitur, est in affirmatione et negatione ; et ideo multitudo dicit in ratione sua negationem, secundum scilicet quod multa sunt quorum unum non est alterum ; et hujusmodi divisionis hoc modo acceptae in ratione multitudinis, negatio importatur in ratione unius. » — Voir aussi *Comm. Metaphys.*, lib. IV, lect. 2 ; *De veritate*, q. II, a. 15, q. IX, a. 7 ; *De potentia*, q. IX, a. 7.

B. — Maître Eckhart propose de cette distinction entre le nombre et la multitude, un signe qu'il trouve dans la gradation des êtres :

1) Dans les êtres corporels, matériels, il y a nombre, parce qu'il y a privation.

2) Dans les êtres spirituels, dans lesquels il y a négation et non pas privation, il y a multitude, et non pas nombre.

3) En Dieu, en qui il y a ni négation, ni privation, il n'y a ni nombre, ni multitude.

Maître Eckhart s'est inspiré — d'une façon certaine, me semble-t-il — du *De potentia* de S. THOMAS, q. IX, a. 5, ad 8^um. Ce dernier écrit : « Numerus qui est species quantitatis, causatur ex divisione continui ; unde sicut quantitas continua est quid mathematicum, quia est separata a materia sensibili secundum rationem, et non secundum esse ; ita et numerus qui est species quantitatis, qui est etiam subjectum Arithmeticae, cujus principium est unum quod est prima mensura quantitatis. Unde patet quod hic numerus non potest esse in rebus immaterialibus, sed est in eis multitudo, quae opponitur uni quod convertitur cum ente, quae quidem causatur ex divisione formali, quae est per quosdam formas oppositas, vel absolutas vel relativas. »

Reprenons ces différents points de l'exposé d'Eckhart :

1-2 : « Numerus... proprie est in corporalibus ; multitudo vero, non autem numerus est in spiritualibus. » — C'est exactement la doctrine enseignée par S. THOMAS :

1 utpote sine numero et super numerum [1], non sicut plurimi male exponunt, excedere numerum corporalium sicut plures

2 sicut *dupl C* ; quia sicut *E*. —

Comm. Sent., lib. II, Dist. III, q. I, a. 3. Voir ad 1^um^ : « Unum dicitur dupliciter : uno modo, secundum quod convertitur cum ente, quod non determinatur ad aliquod genus, et similiter nec multitudo sequens ad tale unum ; et talis multitudo ponitur in angelis, quae non sequitur divisionem quantitatis vel materiae, sed distinctionem naturarum. Alio modo dicitur *unum* quod est principium numeri, qui est discreta quantitas, causatus ex divisione materiae vel continui, et talis non est nisi in materialibus. » — « In angelis non est numerus qui est quantitas discreta, causatus ex divisione continui : sed causatus ex distinctione formarum, prout multitudo est de transcendentibus. » *Summa Theol.*, I P., q. L, a. 3, ad 1^um^. « Omnis pluralitas consequitur aliquam divisionem. Est autem duplex divisio. Una materialis, quae fit secundum divisionem continui : et hanc consequitur numerus qui est species quantitatis. Unde talis numerus non est nisi in rebus materialibus habentibus quantitatem. Alia est divisio formalis, quae fit per oppositas vel diversas formas : et hanc divisionem sequitur multitudo quae non est nisi in aliquo genere, sed est de transcendentibus, secundum quod ens dividitur per unum et multa. Et talem multitudinem solam contingit esse in rebus immaterialibus. » *Ibid.*, q. XXX, a. 3. Voir aussi *De potentia*, q. IX, a. 7.

3. — « In Deo autem, nec cadit numerus, nec multitudo. » Voir Boèce, *De Trinitate*, surtout la fin du ch. II, et ch. III ; *P. L.*, t. LXIV, col. 1250-1251. Boèce écrit en particulier ce texte qui sera si souvent cité au moyen âge : « Quocirca hoc vere unum, in quod est, neque nullum in eo aliud praeterquam id quod nullus numerus enim subjectum fieri potest. » *Ibid.*, cap. II, col. 1250 C. Ce texte est cité par S. Bernard, *De consideratione*, lib. V, cap. VII ; *P. L.*, t. CLXXII, col. 798 C. Il est un des rares textes de Boèce, insérés par P. Lombard, dans ses *Sentences*, lib. I, Dist. VIII, cap. VIII ; il est fréquemment utilisé par S. Thomas. Voir, par exemple, *De potentia*, q. VII, a. 1, 2° sed contra ; q. IX, a. 5, obj. 1 ; *Summa Theol.*, I P., q. XXX, a. 1. — Il était passé auparavant dans les *Maximae Theologiae* d'Alain de Lille, Maxima I ; *P. L.*, t. CCX, col. 623 C. — Voir sur cette question, S. Thomas, *Summa Theol.*, I P., q. XXX, a. 3 ; *De potentia*, q. VII, a. 1 ; q. IX, a. 5 ; 6, 7 ; *Comm. Sent.*, lib. I, Dist. XXIV, q. I, a. 2.

Dans l'accusation de 1326, on avait reproché à Eckhart cette doctrine : « Centum homines sunt multi et numerati ; mille angeli sunt multi et sine numero, sed tres personae in trinitate, nec sunt multe nec numerate. Si essent plura, non essent unum. » Eckhart répond par une explication de tous points identique à celle que nous lisons dans ce commentaire de la *Sagesse* : « Principium enim numeri est privatio, principium autem multitudinis est negatio. In Deo autem non cadit privatio, sed nec negatio, cum sit plenitudo esse. » P. G. Théry, *op. cit.*, p. 226.

1. Cette idée se trouve exprimée dans Denys, au ch. XIV de la *Hiérarchie céleste*. Mais la formule que nous avons ici ne correspond à aucune des traductions connues. Scot Erigène donne ce texte : « Superantes materialium secundum nos numerorum commensurationem » ; *P. L.*, t. CXXII, col. 1064 C. — Jean Sarrazin dit : « Excedentes nostrorum materialium numerorum commensurationem », *Opera Dionysii Carthus.*, Tournai 1902, t. XV, p. 306). — Thomas Gallus : « mensuram nostrorum materialium numerorum excedunt », *ibid.*, p. 240. — S. Thomas s'est référé à maintes reprises à ce texte de Denys : *Summa Theol.*, I P., q. L, a. 3 ; q. CXII, a. 4, ad 2^um^ ; *Comm. Sent.*, lib. II, Dist. III, q. I, a. 3 ; *Contra gentes*, lib. II, cap. XCII ; *De potentia*, q. VI, a. 6. Voir J. Durantel, *Saint Thomas et le Pseudo-Denis*, Paris, 1919, p. 107. La formule de saint Thomas ne correspond pas non plus au texte des traductions de Denys. Mais notons par ailleurs que la formule employée

numero [1]. Hoc enim proprie non esset excedere numerum, sed subici numero. Sed hoc optime exponitur illud Ps. [CXLVI, v. 4] : « *qui numerat multitudinem stellarum,* » Hoc est dicere secundum unam exposicionem [2], quia multitudo in spiritibus degenerat mox in primis corporibus, stellis scilicet, in numerum ; sicut lux in corporibus superioribus degenerat in colorem et calorem in corporibus inferioribus. Resumendo ergo racionem dicatur : numerus ex privacione procedit et causatur ex divisione ; honestum autem excludit privacionem ; iam enim non esset honestum cum sit boni apex. Bonum enim ex omni et tota causa est, ut iam supra dictum est [3]. Igitur honestum est innumerum et hoc est : « INNUMERABILIS HONESTAS. »

Adhuc autem quarto probatur sic. Honestum, secundum TULLIUM est « *quod sua vi trahit* » [4]. Omne autem tale semper est unum et unicum, et sic extra numerum sive innumerum, innumerabile. Minor probatur[5]: sicut omne quod convenit michi, inquantum sum hic homo, inpossibile est alicui competere quod non sit ego. Ego sum is qui sum ego. Si enim

2 exponitur ‖ exponit *C.* — 6 superioribus ‖ supercelestibus *C.* — 11 apex... dictum est *om E.* — 15 est quod sua vi... semper est *om C.* — 16 innumerum ‖ in numero *C.* — 19 Ego sum *om C* sum.

par Eckhart se rapproche de la formule employée par S. THOMAS, *Contra Gentes*, lib. II, cap. XCII, et *Summa Theol.*, I P., q. CXII, a. 4, ad 2[um].

1. Voir note précédente, et p. 433, note.

2. Je ne sais à quel commentaire Eckhart fait ici allusion. Cette glose ne se trouve ni dans CASSIODORE ; *P. L.*, t. LXX, col. 1035 ; ni dans S. AUGUSTIN ; *P. L.*, t. XXXVII, col. 1904, n. 9 ; ni dans W. STRABON ; *P. L.*, t. CXIII, col. 1074 ; ni dans P. LOMBARD ; *P. L.*, t. XCI, col. 1275.

3. Voir p. 430, n. 5.

4. CICÉRON, *De inventione rhetoricae*, lib. II, cap. LII, éd. MUELLER, Leipzig, 1893, Teubner, Pars I, vol. I, p. 229. — Voir S. THOMAS, *Summa Theol.*, II[a]-II[ae], q. CXLV, a. 1.

5. Voici la coupe du raisonnement d'Eckhart : d'après la définition de Cicéron, l'honnête est ce qui attire par sa propre force, c'est-à-dire ce qui fait par soi l'objet du désir. Or un tel objet ne peut être qu'unique, en dehors du nombre. La *Sagesse* a donc raison de dire que l'honnêteté n'est point nombrable : *honestas est innumerabilis*. Et en effet, dit Eckhart, tout ce qui me convient, en tant que je suis moi, c'est-à-dire tel individu, ne peut être que particulier, spécial, unique. Cet objet ne peut, dans toutes les circonstances qui le particularisent, convenir à un autre qui ne serait pas moi, ou s'il convient à cet autre, c'est une preuve qu'il ne me convenait pas autant que je suis moi ; c'est-à-dire tel homme, mais en tant que je suis homme. Pour un individu donné, le caractère spécial, *unique* — c'est cela qu'Eckhart veut démontrer — du désir, ne se comprend que par la *multiplicité* des individus-homme. Cette démonstration très spécieuse, repose en définitive sur la distinction réelle entre l'essence et l'existence. Nous reviendrons sur ce texte.

cuiquam conveniat qui non sit ego, iam michi non conpetit in quantum ego hic homo, unde si eodem essem homo et hic homo, necessario essem unus et unicus homo ; hinc est enim quod Deus, cum sit eodem Deus et hic Deus, utpote simplex, convincitur esse unus Deus, sicut probat AVICENNA I *Metaphys.* capitulo penultimo [1], et VIII *Metaphys.* sub capitulo 5° [2]. Igitur cum honestum trahat sua vi honesti, necesse est quod sit unum, non plura, inquantum honestum. Sic ergo honestas sicut hic dicitur : « INNUMERABILIS EST. »

Rursus eciam quinto probatur idem magis ex propriis, et hoc sic. Omne quod trahit numero, magnitudine, aut diuturnitate, non trahit sua vi, sed trahit vi numeri, sive magnitudine, aut multitudine aut tempore ; verbi gracia : picta nummi parvi valoris est, nec multum trahit aut allicit ; possunt tamen tot picte esse in numero, puta : mille millia, et hoc millesies, tunc traheret et alliceret [C = FOL. 67^{r-2}] multum et multos, non quidem sua vi, sed vi numeri. Aurum eciam quanto maius fuerit, magis trahit aut allicit, non tamen [E = COL. 130] sua vi, sed vi magnitudinis ; sic eciam domus quanto fuerit diuturnior, tanto magis trahit et amatur a possessore ; et sic de aliis similibus. Non igitur trahunt huiusmodi sua vi, sed vi temporis. Honestum igitur cum trahat sua vi, non alterius, est innumerum. Sic enim traheret vi alterius, scilicet numeri. Igitur honestum est innumerum ; et hoc est quod hic dicitur : « INNUMERABILIS HONESTAS. » Propter hoc SENECA [3], epistula LXXXIX ait : « *in optimo illo statu ponit qualitas sua, non magnitudo* » ; et infra : « *qui illam numero estimat et mensura et partibus, id illi quod habet eximium eripit.* » Hinc est quod Deum dicimus esse unum, contra numerum [4], simplicem contra magnitu-

13 magnitudine aut multitudine ‖ multit. aut magnit. *C.* — 15 tot picte esse ‖ esse tot picte *C.* — 18 aut allicit *om C.* — 22 sua vi, sed *om E.* — 24 traheret ‖ trahet *E.* — 26 hoc ‖ quod *C.* — 27 illo ‖ illam *C.* — 28 mensura ‖ mensuratur *C.*

1. AVICENNE, *Metaphys.*, tr. I, cap. VIII ; éd. Venise 1508, fol. 73^{v-1}. Ce chapitre auquel maître Eckhart fait allusion est intitulé : « Quod necesse esse unum est. »

2. AVICENNE, *Metaphys.*, tr. VIII, cap. V ; éd. Venise, 1508, fol. 99^{r-1} : « In quo quasi affirmatur et repetitur quod preteriit ad ostendendam unitatem de necesse esse, et omnes proprietates ejus negativas secundum viam concludendi. »

3. Nous n'avons pas retrouvé ce texte de Sénèque, cité par Eckhart. Dans les *Epist. Mor.*, lib. IX, cf. 3 (=Ep. 74), éd. F. HAASE, Leipzig, Teubner, 1895, v. III, p. 180, n. 27, nous lisons un passage similaire : « Quod rectum est, nec magnitudine aestimatur, nec numero, nec tempore. »

4. Voir S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. XI.

dinem et partes [1], eternum contra tempus [2], ut sciamus ipsum sua natura et proprietate bonum et suavem, non numero, non magnitudine aut partibus, nec tempore, sed se ipso, secundum premissa. Optime exponitur illud Ps. [XXX, v. 20] : « *quam magna multitudo dulcedinis tue, Domine, quam abscondisti timentibus te !* », quasi diceret, secundum unam exposicionem ad propositum, quod dulcedo divine sapiencie tue, — inquid : *dulcedinis* —, ex te tua vi trahens, abscondit magnitudinem, abscondit multitudinem ; hiis enim absconditis, exclusis, non inspectis, ex se ipsa et in se ipsa dulcescit, sapit et amatur. Hinc est quod opus meritorium, opus divinum quod Deus dicit, in nullo crescit vel decrescit numero, magnitudine vel duracione operis exterioris [3] ; hoc ipso enim quod quid extrinsecum augeret, iam non sua vi, sed alterius, traheret, nec essent honestum. Honestum enim est « *quod sua vi trahit* ». Puta quod nullum extrinsecum sive exterum foris stans, variat augendo vel minuendo naturam, extra quam foris stat ; hec enim altrinsecus se respiciunt, nec afficiunt, per consequens.

2 sua natura || sua numeracio *C.* — 8 abscondit magnit. || magnitud. abscondit *C.* — 16 est quod *om C* quod. — 19 afficiunt || aspiciunt *E.*

1. *Ibid.*, q. III.

2. *Ibid.*, q. X.

3. S. THOMAS apporte à la solution de ce problème plus de distinctions et de nuances. Voir *Comm. Sent.*, lib. II, Dist. XL, q. I, a. 3 : « Actus exterior et actus interior *voluntatis* (c'est moi qui souligne) hoc modo comparantur ad invicem, quod uterque quodam modo est alteri bonitatis causa : et uterque, quantum in se est, quamdam bonitatem habet quam alteri dat... ». Voir aussi *Summa Theol.*, I^{a}-II^{ae}, q. XX, a. 4, etc... — Dans la formule que nous étudions maintenant, la doctrine d'Eckhart me paraît inacceptable. Par elle, nous rejoignons une des propositions suspectées en 1326 : « Item, super Genesim : actus exterior non est proprie bonus, neque divinus, neque ipsum operatur Deus proprie neque parit. Nam pater, id quod operatur usque modo, sine intermissione temporis operatur. » Voir P. G. THÉRY, *op. cit.*, p. 176. Cette proposition a été maintenue dans le catalogue des propositions condamnées en 1329 (propos. 17^{e}). — Eckhart pour se justifier fait appel à l'article de saint Thomas, que nous indiquions plus haut, *Summa Theol.*, I^{a}-II^{ae}, q. XX, a. 4 : « ...Unde actus exterior «, dit Eckhart, « nichil bonitatis moris addit ad interiorem, ut docet Thomas I^{a}-II^{ae}, q. XX, a. 4. »

Dans cet article, saint Thomas fait une distinction — qui est déjà dans les *Sentences*, lib. I, Dist. XL, q. I, a. 3, et qu'on retrouve dans le *De Malo*, q. II, a. 2, ad 8^{um}, entre : *a)* « bonitas exterioris actus quam habet ex voluntate finis », et *b)* « bonitas actus exterioris quam habet secundum materiam et debitas circumstantias ». Dans le premier cas, « actus exterior nihil addit ad bonitatem... » ; dans le second, « addit ad voluntatem vel malitiam voluntatis : quia omnis inclinatio vel motus perficitur in hoc quod consequitur finem, vel attingit terminum. » Eckhart n'a retenu de cet enseignement que la première partie, qui perd de sa jus-

Exemplum huius invenimus in sacramento altaris et in ipsa natura. In sacramento quidem ubi dimensiones panis qui fuit, et dimensiones corporis Christi, altrinsecus se respiciunt, propter quod sibi invicem non commensurantur [1], nec eisdem legibus astringuntur hinc inde. Adhuc autem in natura hoc apparet : forma enim substancialis et proprietates ipsam consequentes ab intra sunt, et consequntur ipsam naturam et principium eius que sunt partes formales priores suo toto ; accidencia vero materialia quia consequntur partes materiales, que sunt posteriores suo toto, foris stant utpote ipsam substanciam subiecti non penetrant substancialiter essenciali penetra[E = COL. 131]cione, propter quod subiectum non afficiunt affectione substanciali sive essenciali, sed altrinsecus se respiciunt in subiecta forma substancialis subiecti. Hinc est quod forma et tota natura ignis indifferenter est in toto tota, et in qualibet parte, sive maxima, sive minima, tota. Non crescit, non minuitur, nec variatur variacione accidencium materialium [2], et hoc est quod in proposito dicimus quod virtus sive honestas equalis se tota equaliter est in uno sicut in mille actibus, quantum ad numerum, in minimo sicut in maximo, quantum ad magnitudinem ; et hoc est quod Luc. XVI [v. 10] dicitur : « *qui fidelis est in minimo, et in maiori fidelis est.* » Maius enim et minus

1 in sacramento altaris et in ipsa natura *om C* per homotel.— 3 qui fuit *om E*.— 4 commensurantur || commensuratur *C*. — 5 astringuntur || astringimur *C*. — 10 suo toto, foris stant, utpote posteriores *om E* per homotel.— 12 penetracione || penetracionsi *E*. — 13 afficiunt || aspiciunt *C*. — 15 subiecti *add C* et accidencia materialis. — 16 est in || et in *E*. — 22 fidelis || nichil *C*. — 23 fidelis || nichil *C*.

tesse par l'omission de la seconde. O. KARRER, *Meister Eckeharts Rechtfertigungsschrift*, Erfurt 1927, p. 146, n° 12 dit que la proposition d'Eckhart n'a pu être condamnée que parce qu'on l'a extraite de son contexte : « Wenn das Hauptstück des obigen Textes verurteilt ist (Bulle 17), so kann es wohl nur geschehen sein, weil es für sich genommen, aus dem Zusammenhang herausgerissen, als werkfeindlich gedeutet werden könnte. » Mais je crois plus vrai de faire le raisonnement contraire. La doctrine d'Eckhart — reproduction presque littérale de saint Thomas —, est fausse, parce qu'au lieu de prendre tout l'ensemble, il n'a pris qu'une seule partie du contexte.

1. S. THOMAS en donne la raison : « Quantitas dimensiva corporis Christi non est in hoc sacramento secundum modum commensurationis, qui est proprius quantitati, ad quem pertinet quod major quantitas extendatur ultra minorem. » *Summa Theol.*, III P., q. LXXVI, a. 4, ad 3^{um} ; voir d'ailleurs toute cette question de la *Somme*.

2. Voir S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. LXXVI, a. 4, ad 4^{um} ; q. XCIII, a. 3, ad 3^{um}, etc... Cette doctrine d'Eckhart sur la forme substantielle est conforme à celle de saint Thomas.

extra, fidelitati nichil adicit nec abicit [C = FOL. 67v-1], sed solum iudicat foris, si virtus intus sit, secundum illud GREGORIUM [1] : « *qualis quisque apud se lateat, illata contumelia probat.* » ANSELMUS *in libro de similitudinibus* [2] ponit exemplum familiare in nummo cupro, foris deargentato qui si in ignem proicitur, ignis non facit ipsum cuprum, sed quod in se ipso cupreus sit manifestat in huius figura. Exo. XVI [v. 16-18] dicitur quod : « *filii Israel colligerunt manna divinum, alii plus, alii minus: nec qui plus collegerat, habuit amplius, nec qui minus paraverat repperit minus.* » Ad premissa facit directe quod stoyci dicebant bona exteriora nichil penitus adicere virtuti ad bene et beate vivendum [3]. Notavi ad hoc IX raciones *in libro proposicionum, tractatu de bono*. Tractat de hoc diffuse AGELLIUS libro XVIII *Noctium atticarum*, capitulo primo, disputando inter Stoycos et Perypateticos [4], ubi post, capitulo secundo, dicit : « *remittere animum, est amittere* [5] » ; et ibi libro XX, capitulo primo, ponit exemplum de quodam philosopho, maris tempestate

3 lateat ‖ liceat *C*. — 4 similitudinibus ‖ similibus *C*. — 12 virtuti *om C*. — 13 hoc *add C* IX libro. — 16 dicit ‖ dicere *C*.

1. S. GRÉGOIRE, *Dialogues*, liv. I, cap. v ; *P. L.*, t. LXXVII, col. 180 C.

2. Maître Eckhart fait allusion au ch. XCV des « *Similitudes* » de S. ANSELME ; *P. L.*, t. CLIX, col. 662, intitulé : « Similitudo inter monachum et ignem. » « Falsus quippe denarius, bonus plerumque esse videtur ; at, si in ignem fuerit missus, protinus falsus esse probatur. Sic plerumque male morigeratus homo, bonis esse moribus in saeculo ; at si monachus fuerit effectus, culpisque post modum exigentibus regulariter fuerit increpatus, protinus probatur non esse quod videbatur. Qui enim humilis videbatur et patiens, inox superbus invenitur et impatiens. Quod si hoc imputaverit ordini, tale est ac si denarius dicat igni : Tu me falsum fecisti. Non enim falsum eum fecit, sed quod erat ostendit. »

3. Voir S. THOMAS, *Summa Theol.*, Ia-IIae, q. LIX, a. 3 ; IIa-IIae, q. CXXV, a. 4, ad 3um ; *De veritate*, q. XXVI, a. 8, ad 9um. Dans ces textes, saint Thomas rappelle que pour les stoiciens, le seul bien est la vertu ; que les biens extérieurs, ne sont pas des biens, mais des commodités : « Bonum hominis, Stoyci non appellabant nisi illud quo homines boni dicuntur, scilicet virtutes animi. Reliqua vero, sicut corporalia, et ea quae sunt fortunae exterioris, non appellabant bona, sed commoda; quae tamen Peripatetici bona appellabant, sed minima, virtutes autem maxima bona... » *De veritate*, q. XXVI, a. 8, ad 9um. — Voir S. AUGUSTIN, *De civitate Dei*, lib. IX, cap. IV ; *P. L.*, t. XLI, col. 260 : « Quod autem aiunt ea nec bona appellanda esse, sed commoda. » — Voir aussi, *ibid.*, col. 258, n. 1. Eckhart avait sous les yeux ce chapitre de saint Augustin, dans lequel il a appris à connaître Gellius.

4. A. GELLIUS, *Noctium Atticarum*, éd. M. HERTZ, Leipzig, Teubner, 1886, vol. II, lib. XVIII, cap. I, p. 218.

5. *Ibid.*, cap. II, p. 220.

turbato[1], de quo AUGUSTINUS *in libro questionum Genesis*[2], capitulo XXX, et plenius libro IX *De civitate Dei*[3], non longe post principium, et in *glosa*[4] Gen. XV [v. 12] super illo : « *sopor irruit super Abraham.* » Littera. AUGUSTINUS habet « pavor »[5] : quam glosam nunquam vidi correctam, fortassis propter suam succintam brevitatem. Patet igitur ex premissis omnibus quod bonum et honestum non consistit in numero, set [E = COL. 132] est innumerum, sicut hic dicitur : « INNUMERABILIS HONESTAS. » Non obstat quod infra XI [v. 21] dicitur : « *omnia in mensura et numero et pondere disposuisti* », ut ibidem apparebit.

§ 8

BONORUM OMNIUM MATER EST [v. 12]

Ibi habes quomodo res producte a Deo non solum sunt ab ipso, a patre, sed et sunt in ipso, ut in matre. Secus de causis que citra ipsum sunt.

«BONORUM OMNIUM MATER EST». Multi libri habent et videtur verior littera : « HORUM OMNIUM MATER EST », sed in

2 libro IX *om E.* — 3 et in ‖ et est in *E.* — 8 set est innumerum ‖ sed invenitur *C.* — 10 et ‖ si *C.* — 11 ut *dupl. E.* — 13 Bonorum ‖ horum *C E.* — Nous rétablissons : bonorum, parce que cette leçon est choisie par Eckhart, dans son commentaire.

1. *Ibid.*, p. 239.

2. S. AUGUSTIN, *Quaestiones in Heptateuchum*, lib. I, cap. XXX ; *P. L.*, t. XXXIV, col. 556. Voir ch. XIV de ce commentaire d'Eckhart.

3. S. AUGUSTIN, *De civitate Dei*, lib. IX, cap. IV ; *P. L.*, t. XLI, col. 259, nº 2. — Voir ch. XIV.

4. Walafrid STRABON, *Glossa ordinaria*, Gen. XV, v. 12 ; *P. L.*, t. CXIII, col. 121. Nous lisons : « *Pavor irruit*, etc... (August. *in Quaest. Hebraeorum.*). Tractanda est ista quaestio propter eos qui contendunt istas perturbationes non cadere in animum sapientis, etc., *usque ad* non dicendam perturbationem. » — Voir note suivante.

5. La Vulgate, Gen. XV, v. 12, dit : « *Sopor* irruit super Abram. » S. Augustin au lieu de *sopor*, dit : pavor : « Circa solis autem occasum *pavor* irruit super Abraham. » *Quaest. in Heptateuchon*, lib. I, cap. XXX ; *P. L.*, t. XXXIV, col. 556. C'est à ce chapitre de S Augustin, que se réfère Walafrid Strabon. Voir note précédente. En effet, ce chapitre XXX commence ainsi : « Tractanda est ista quaestio, propter eos qui contendunt perturbationes istas non cadere in animum sapientis » ; et se termine par ces mots : « cum autem non cederet, non dicendam perturbationem ».

idem redit. Est enim sensus : « HORUM OMNIUM », scilicet « BONORUM », que premiserat, et secutus addidit : « *venerunt michi omnia bona pariter cum illa* » [Sap. VII, v. 11]. Notandum ergo quod ait : « BONORUM OMNIUM MATER » ; non ait : pater, quamvis et hoc verum esset, sed preelegit dicere : mater. Proles enim quamvis sit a patre active est tamen in matre receptive, contentive, et conservative, usque in decimum mensem, ut dictum est supra [1]. Vult ergo dicere Sapiens quod bona omnia, scilicet et res omnes create, non solum sunt a Deo creante active, sed eciam sunt in Deo contentive et conservative [2]. Ps. [CIII, v. 24] : « *omnia in sapiencia fecisti* » ; et iterum [Ps. CXXXV, v. 5] : « *fecit celos in intellectu* » ; Gen. I. [v. 1] : « *In principio creavit deus celum et terram.* » AUGUSTINUS, IV *Confess.* [cap. XII] : fecit Deus omnia ; « *non fecit, atque abiit, sed ex illo, in illo sunt.* » [3] Non enim ymaginandum, sicut plurimi autumant, quasi Deus extra se et a se, non in se, creaverit, aut produxerit omnia, sed a se, et in se primo quidem, quia quod extra Deum est, extra esse est, et sic iam non est, nec creatum, aut productum est. Secundo quia extra ipsum, nichil est. Unde si creature sive producta omnia reciperentur aut fierent extra Deum, iam producerentur ab esse in nychilum, quod non esset rerum creatio, aut productio, sed esset rerum cor-

1 sensus || numerus *C.* — 2 addidit *add C* dicit. — 4 ait : bonorum omnium mater || bonorum o, m. ait *C.* — 6 quamvis *om C.* — 10 creante || creande *C.* — 10 eciam *om C.* — 13 I *om E.* — 13 deus celum et terram || etc. *E.* — 14 IV || XIV *C.* — 14 cap. XII || cap. IV *C ; om E.* — 19 nec *om C.* — 23 aut || autem *E.*

1. Voir plus haut, p. 405.

2. Eckhart affirme ici trois points de doctrine.

a) Dieu est cause productrice des êtres. Il est père. Voir S. THOMAS, *Summa Theol.*, I P., q. XXII, a. 2 ; q. XLII ; q. XLV, a. 2 ; q. LXI, a. 1 ; q. LXV, a. 1 ; *De veritate*, q. I, a. 8 ; *De potentia*, q. III, a. 5, etc., etc.

b) Dieu n'est pas seulement père. Il est mère aussi, suivant le texte de la *Sagesse* : Bonorum omnium mater est. Il contient les êtres. Voir plus haut, p. 342, n. 1 ; p. 343, n. 2.

c) Et parce qu'il est mère, il est aussi cause conservatrice des êtres. — Voir S. THOMAS, *Comm. Sent.*, lib. I, Dist. VIII, q. III, a. 2 ; Dist. XXXVII, q. I, a. 1 ; Lib. II, Dist. I, q. I, a. 5 ; *De potentia*, q. V, a. 1, 3, 4 ; *Summa Theol.*, I P., q. CIV, a. 1, etc... Nous reviendrons sur ce texte dans l'exposé de la doctrine d'Eckhart.

3. S. AUGUSTIN, *Confess.*, lib. IV, cap. XII ; *P. L.*, t. XXXII, col. 700, n. 18. Eckhart cite encore ce texte dans son commentaire sur l'*Ecclésiastique*. Voir DENIFLE, *Archiv...* t. II, p. 587, 15.

rupcio. Corrupcio quidem est via ab esse in non esse, sive in nychillum [1].

Preter ea, ex quinto *Phys.* motus habet nomen et speciem a termino in quem [2], puta : albescere ab albedine. Igitur productio ab aliquo [C = FOL. 67v-2] quocunque in nichillum vel in nichilo, esset et diceretur nichil. Hoc est ergo quod hic dicitur : « BONORUM OMNIUM MATER EST » : et Ro. XI [v. 36] : « *ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia.* » Secus autem de omni producente citra primum, propter tria : primo quidem, quia effectus talium causarum secundarum non dependet se toto a tali causa. Secundo, quia extra talem causam est bene aliquid, et non nichil. Exemplum evidens omnium istorum est in domificatore qui habet multa extra se in rerum natura. Iterum eciam et si sit causa forme domus in materia, puta [E = COL. 133] ligno, lapide, et huiusmodi, non tamen est causa materie, puta : ligni, lapidis et huiusmodi. Adhuc autem tercio, non est causa esse domus, sed est causa tantum fieri domus [3]. Quod si domificator esset causa esse, et esset causa lapidis, ligno-

1 quidem ‖ siquidem *E.* — 6 nichilo ‖ nichil *E.* — 12 nichil ‖ nisi *C.* — 14 et si sit ‖ a fieri sit *C.* — 19 causa esse ‖ causa cause (?) *C.* — 19 et esset causa ‖ et causa *C*; et esset *E.*

1. Voir plus haut, p. 403, n. 1. Voir aussi, *Comm. Physic.*, lib. III, lect. III.

2. ARISTOTE, *Physic.*, lib. V, 224 b, 7 : « Μᾶλλον γὰρ εἰς ὃ ἡ ἐξ οὗ κινεῖται, ὀνομάζεται ἡ μεταβολή = Magis autem in quod, quam ex quo movetur, denominatur mutatio. » Et S. THOMAS commente, lect. I : « Et dicit quod mutatio magis denominatur a termino ad quem, quam a termino a quo ; sicut corruptio dicitur mutatio in non esse, quamvis illud quod corrumpitur mutetur ex esse ; e contrario generatio est mutatio in esse, quamvis incipiat a non esse. Nomen autem generationis ad esse pertinet, corruptio vero ad non esse [Notion qu'Eckhart utilise fréquemment]. Hujus autem ratio est, quia per mutationem aufertur terminus a quo, et acquiritur terminus ad quem ; unde motus videtur repugnare termino a quo, et convenientiam habere cum termino ad quem ; et propter hoc ab eo denominatur. » — Voir aussi *Summa Theol.*, I P., q. XXIII, a. 1, ad 3um. « Nam motus non accipit speciem a termino a quo, sed a termino ad quem. » — Voir aussi *Comm. Physic.*, lib. VI, lect. VIII.

3. Maître Eckhart explique ici par trois raisons, les limites d'action des causes secondes ; et cette doctrine est de tous points conforme à celle de saint Thomas.

a) L'effet des causes secondes ne dépend pas totalement de ces causes

b) Les causes secondes ont besoin pour agir de *praesupposita.*

c) Les causes secondes ne sont pas causes de l'être, mais du devenir.

Ces trois raisons sont exposées simultanément dans S. THOMAS, *Comm. Sent.*, lib. I, Dist. III, q. IV, a. 2 ; Dist. VII, q. I, a. 1, ad 3um ; Dist. XXXVII, q. I, a. 1 ; *De potentia*, q. III, a. 4 ; a. 7 et 8 ; q. V, a. 1 et 2 ; *Summa Theol.*, I P., q. VIII, a. 1 ; q. XLV, a. 2 ; 3 et 5 ; q. CIV, a. 1 et 2 ; *Comm. de Causis*, lect. I.

rum et huiusmodi, et iterum, si extra ipsum esset nichil, utique vel domum non produceret, nec domus producta esset, vel esset in ipso domificatore, sicut est ex ipso, sive ab ipso. Rursus eciam argumentum et exemplum dictorum est, quia enim fieri domus est a domificatore, sicut ab ipso ; ab ipso enim est active ut actio, fieri autem domus in materia est passio, que duo genera : actio et passio, sic se habent quod unum est in altero et sunt res una ; simul oriuntur, simul moriuntur [1]. Domificari enim et domificare sic se habent, ut dictum est ; et secundum hoc optime exponitur quod dictum est in Ioh. X [v. 38] : « *ego in patre et pater in me est* » et Io. X [v. 30] : « *ego et pater unum sumus.* » Domificator enim, pater est et causa ; domificari : proles et filius et productum edificationis.»Et hoc est quod hic dicitur : « BONORUM OMNIUM MATER EST. »

§ 9

HONESTATEM ILLIUS NON ABSCONDO [v. 13]

« HONESTATEM ILLIUS NON ABSCONDO. » Notandum quod honestum, secundum TULLIUM, est *quod sua vi trahit* [2], ut supra dictum est. Quare ergo quidquam extra aut preter ipsam sapienciam trahit, movet seu inclinat ad opus, tale abscondit ipsius sapiencie honestatem. Iam enim non est honestum, si non trahit sua vi, sed trahit vi alterius [3], et illud alterum est honestum. Tale non dat honorem sapiencie, sed illi quem ipsum trahit, istis inproperat sapiencia, Ioh. VIII [v. 49] : « *Vos inhonorastis me* » ; secundum hoc exponi potest illud Ps. [L, v. 17] : « *Domine labia mea aperies* » ; et sequitur : « *et os meum annunciabit laudem tuam.* » Illud enim laudat quis in omni opere, et illi dat honorem honesti

2 vel domum ‖ in domum *C.* — 11 in Joh. X ‖ Joh. IV *C* ; in Joh. *E.* — 12 Domificator ‖ Domificare *C.* — 13 enim pater ‖ enim patris *C.* — 14 productum ‖ producunt *C.* — 21 tale ‖ talis (?) *C E.* — 25 illi quem ‖ per *C.* — 28 et sequitur *om C.*

1. Voir S. THOMAS, *Comm. Physic.*, lib. III, lect. V ; *Comm. Sent.*, lib. I, Dist. XXXVII, q. I, a. 1 ; *Comm. Metaphys.*, lib. XI, lect. IX ; *Summa Theol.*, I P., q. XLI, a. 1, ad 2^um^ ; q. XLV, a. 2, ad 2^um^ ; a. 3.

2. Voir plus haut, p. 434, n. 4.

3. Voir plus haut, p. 435.

quod ipsum primo trahit, allicit sive provocat ad opus. Nam hoc trahit sua vi et est primum movens. Ait ergo et orat Ps. [L, v. 17] : « *Domine labia mea aperies* », ut sic tu provoces ad loquendum, tu sis principium movens, et labia aperiens, quia tunc os meum loquela mea annunciabit laudem tuam, id est honestatem tuam non abscondens velamine finis alterius, quin, per te preter te, et supra te intendam, adulter factus forme, ut dictum est supra, Eccli. XXIV [v. 23] [1] super isto : « *fructificavi suavitatem odoris.* »

(A suivre).

Rome, Collegio Angelico. P. G. THÉRY, O. P.

3 aperies, ut sic *om E.* — 4 sis || scis *C.* — 6 laudem || laudare *E.* — 7 alterius, dans E, le *s* est exponctué. — 7 quin || quoniam *C E.* Les deux lectures reviennent en définitive, au même sens. Nous proposons la lecture : quin, plus directement intelligible.

1. Eckhart renvoie à son *Commentaire sur l'Ecclésiastique*, où il dit : « Tales non habent sapientiam sponsam, set concubinam, non liberam, set ancillam ; non est amator forme ipsius, que est scire et sapere, set est adulter sapientie, amator forme illius, quod per ipsam sapientiam querit extra et preter ipsam et extra sapere. » Voir P. DENIFLE, *Archiv*, t. II, p. 575, 23.

I

TABLE DES NOMS PROPRES

Les chiffres en italique renvoient aux notes qui se trouvent au bas des pages

Adelhard (de Bath), *11*.
Adénulphe (d'Anagni), 90.
Adolenus (évêque d'Albi), 291.
Adrien (de But), *213*.
Agellius, 438.
Aimeric (de Peyrac), 239.
Ainardus (presbit.), *286*.
Alain de (Lille), *344*, *387*, *389*, *433*.
Alain Gontier, 212.
Albe (E.), *270*.
Albert (le Grand), 323, *332*, *340*, *342*, *363*.
Alcher (de Clairvaux), 190.
Alcuin, 313.
Alexandre IV, 26, 54, 57, 90, 98.
Alexandre (d'Aphrodise), *121*.
Alexandre (de Halès), 105-120, 124, 128, 130, 133, 136, 141, 146, 156, 159, 180, 181, 182, 183, 184.
Alexandre (Neckam), 121.
Alfarabi, 170.
Alfredus Anglicus, *121*, *127*.
Algazel, 123, 358.
Allix (P.), *217*.
Almanne (de Hautvillers), 285-320.
Alphonse (de Castille), 253.
Alva, 240, 245, 251.
Amalaire, *298*.
Amaury (de Bènes), *344*, *389*.
Ambroise (Saint), 8, 221, *293*, *313*, *316*, *369*, *383*, *418*.
Amelli, *52*.
André (de Eugubio), *215*.
André (du Mont-Saint-Éloi), 202, 205, 206, 209, 237, 238.
Andrieu, *288*, 289.
Anselme (Saint), *178*, *179*, 291, 311, *347*, 438.
Anselme (Rosin), 234.
Apulée, *300*.
Aristote, *19*, 31, 47, 52, 54, 57, 59, 66, 67, 82, 83, 97, 98, 101, 105, 106, 109, 110, 111, 112, 116, *121*, *127*, 129, 141, 142, 144, 146, 147, 150, 154, 158, 159, 162, 164, 165, 166, 167, 170, 171, 178, 180, *181*, 183, 184, 197, 318, *325*, *326*, *328*, *329*, *334*, 337, 339, *340*, *347-349*, *361*, *371*, *374*, *382*, *396*, *413*, *414*, *423*, *430*, *441*.
Arlotto (de Prato), 229.
Armengaud (de Blaise), 224.
Arnauld (de Villeneuve), 216, 224.
Augustin (Saint), *7*, 8, 11, 106, 107, *108*, 110, 111, 116, 118, 121, 123, *124*, 125, 126, 127, 134, 138, 141, 143, *157*, *159*, 160, 162, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 177, *179*, 180, *181*, 182, 189, 193, 250, 264, 267, 281, 282, 288, 290, *293*, 298, 300, 309, 311, 312, *313*, 318, *325*, *326*, 327, 330, *331*, *332*, *336*, 337, 339, 343, 346, *353*, 354, 355, *356*, *361*, *366*, 368, *371*, 372, 373, *377*, 379, 384, 385, 391, *393*, *398*, 400, 402, 404, 408, 409, 411, *413*, *415*, *416-419*, *434*, *438*, 439, 440.
Auvray (M.), *242*.
Avencebrol, 123.
Averroès, 106, 109, 110, 112, 169, 180, 181, *415*.
Avicenne, 106, 107, 108, 109, 112, *126*, 129, *130*, 131, 136, 137, 139, 163, 164, *166*, 167, *168*, 174, 180, 181, *187*, 340, 359, 369, 406, 435.
Aymeric (de Châtelus), 255.

Baluze (Et.), 25, *239*, 240, *241*, *242*, 246, 248, 252, 254, 259, *260*, *261*, *262*, 269, *271*.
Bandini, 37.
Barach (C. S.), 5, *6*, 20, *121*, *127*.
Bardenhewer (O.), *328*, *345*, *346*, *363*.
Baeumker (Cl.), *411*.
Barthélemy (de Capoue), 25, 26, 29, 36, 49, 51, 60, 62, 64, 65, 67, 69, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 81, 82, 84, 85, 89, 90, 93, 97.
Basile (Saint), 8.
Bède le vénérable, *293*.
Bekker, *111*, *326*.

Beltràn de Heredia, 87, *230*.
Benoît XI, 215, 235.
Benoît XII, 244, 248, 270.
Benoît XIII, *242*.
Benoît Gaetani, 220, 228.
Bercaire (Saint), 306.
Bernard (Saint), 244, 245, 267, 411, *433*.
Bernard Ayglier, 103.
Bernard (de Chartres), *15*.
Bernard (de Trilia), *209*.
Bernard (de Waging), *281*.
Bernard Gui, 51, 71, 86, 88, 225.
Bernard Guidonis, Voir : Bernard Gui.
Bernardin (d'Orvieto), voir : Bernardinus de Urbeveteri.
Bernardinus (de Urbeveteri), 254, 257, 262.
Bernardus Silvestris, 5-24.
Berthaud (de Saint-Denys), 219, 223.
Bertrand de Got (Clément V), 215, 216, 261.
Birkenmajer (A.), *95*.
Boèce, *11*, *15*, *19*, 27, 31, 52, 54, 57, 59, 61, 65, 66, 83, 97, *120*, *128*, *131*, 168, *282*, 361, 363, 364, *379*, *393*, *433*.
Boehmer (F.), *239*, 240.
Bonagratia, 230.
Bonaventure (Saint), 108, *115*, 128, 141-161, 162, 173, 174, 175, 178, 183, 184, *190*, *201*, 227, 230, 278, 279, 280, 281, 284.
Bonfante, *406*.
Boniface VIII, 212, 213, 220, 223, 227, 228, 236.
Borgnet, *332*, *342*, *363*.
Boston de Bury, 226.
Bouddha, 321, 322.
Bouquet, *226*, *233*, *305*.
Bruno (Giord.), 5.
Bülow, *123*.

Cassien, *318*.
Cassiodore, 268, *293*, *296*, 313, *434*.
Célestin V (Saint), 220.
Chalcidius, *6*, *7*, *8*, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 19, 22.
Charlemagne, 286, 287, 290.
Charles IV, 240.
Charles (de Moravie), 266.
Charles le Chauve, *310*, 319.
Chaucon (G.), 236.
Chrysostome (Saint J.), 365, 400.
Cicéron, 6, *300*, *309*, *312*, 319, 375, 407, 434, 442.
Clément V, voir : Bertrand de Got.
Clément VI, 239-274.
Clément VIII, *289*.
Clerval (A.), 5.
Conrad (d'Halberstadt), 239.
Costa (ben Luca), *127*.
Cousin (V.), 5.

Dante, 58.
David (de Dinant), *332*.
Delisle (L.), *210*, *224*.
Denifle (P. H. S.), *78*, *83*, *84*, *91*, *95*, *210*, *213*, *218*, *219*, *222*, *223*, *227*, *230*, *235*, *238*, *321-323*, *328*, *342*, *344*, *346*, *351*, *352*, *363*, *366*, *411*, *413*, *440*, *443*.
Denis (M.), 240, 253, 259.
Denys l'Aréopagite (Pseudo), *15*, *52*, 54, 57, 65, *121*, 138, 170, 278, 279, 280, 281, 312, 313, *314*, *328*, *331*, *335*, *355*, *430*, *433*.
Denys le Petit, *314*.
Déprez (E.), 247, 252.
De Rubeis, 25.
Descartes (R.), 108, 137, *176*.
Destrez (J.-A.), *63*, *76*.
Diogène Laerce, 275.
Domenichelli, *120-141*.
Dominicus Gundissalinus, 123.
Dominique (Saint), 243.
Douai (C.), 217.
Dreux (de Provins), 229.
Du Cange, *302*.
Duchesne (L.), *285*, *287*, *289*, *291*.
Duhem (P.), 10, *223*.
Dümmler (E.), *305*, *306*, *311*.
Durand (de Maillane), 258.
Durantel (J.), *328*, *331*, *430*, 433.

Ebert (A.), *305*.
Echard, 25, 31, 32, 36, 56, 71, *217*, *218*, *225*.
Eckhart (Maître), 284, 321-443.
Édouard III, 252.
Ehrle (Fr.), *219*, 220, 230, *241*, *242*, 262.
Ellies (du Pin), 280.
Éloi (évêque d'Albi), 291.
Esposito (M.), *310*.
Étienne (de Besançon), 226.
Étienne (Bourret), 237.
Étienne (de Sugiaco), 236.
Étienne (de Suisy), *211*.
Étienne (du Fermont), 237.
Eubel, 257, 259.
Eustache, F. M., 227.
Eustache (de Curia), 227.
Eustache (de Grandcourt), 202, 203, 205, 206, 208, 209, 226-228.
Eustache (de Normanvyle), 227.
Eustache (du Mont-Saint-Éloi), 237.
Eyssenhardt (Fr.), *12*, *16*.

Féret, *225*, *233*.
Fanfani, 58.
Faral (Ed.), 21.
Ferrari, *242*.
Finke (F.), *215*, *216*, *228*.
Firmicus (Maternus), *313*.
Flodoard, *285*, *305*.
Floss (H. J.), *312*.

Fouquet, *241*.
Fournier (P.), *305*.
François d'Assise (Saint), *244*.
François (de Keysere), 213, *234*.
Fulgence, *293*.

Galbiati (Mgr), 53.
Gambier Parry (T. R.), *242*.
Gams, *216*.
Gardeil (A.), *194*.
Gattico, 259, 261.
Gay (J), 254.
Gennadius, *384*.
Geoffroy (de Bar), 210.
Geraldus (Magister), 26, 55, 57, 58, 98.
Gérard (Archid.), *236*.
Gérard (de Besançon), 87.
Gérard (de Troyes), 233.
Géraud (H.), *239*, *261*.
Gerson (Jean), 278, 279, 280, 281, 284.
Gervais (du Mont-Saint-Éloi), 237.
Gilbert (de la Porrée), *15*.
Gilles (de Rome), 220, 226.
Gilson (Ét.), *109*, *114*, *115*, *116*, *126*, *131*, *137*, *140*, *165*, *175*, *190*, *312*, *313*, 319, *320*, *430*.
Giordano (Orsini, Card.), 276, 277.
Giovanni Visconti, 253.
Giraud (de Cambrai), voir : Geraldus (Magister).
Glorieux (P.), *185*, *199*, *202*, *228*, *230*.
Godefroid (de Fontaines), 201, *219*, *221*, 223, 226, 231.
Godu (G.), *285*.
Gonterus, 202, 203, 208, 212.
Grabmann (M.), *37*.
Grandjean, *215*.
Gratien, *365*.
Grégoire (de Bourgogne), 233.
Grégoire (de Nazianze), *314*.
Grégoire (de Nysse), *313*, 314, 315.
Grégoire (du Val), *233*.
Grégoire le Grand (Saint), 268, 288, *293*, *311*, 333, *334*, *392*, *418*, 438.
Gualterus (de S. Ricario), 212.
Guérard, *223*, *230*, *235*.
Guido (de Cluniaco), voir : Guy de Pernes.
Guillaume Court, 271, 274.
Guillaume (d'Auvergne), 105, 106, 114, 165.
Guillaume (d'Auxerre), 226.
Guillaume (de Baufet), 237.
Guillaume (de Bonavalle), 227.
Guillaume (de Brindisi), *242*.
Guillaume (de Conches), 16, 23.
Guillaume (de Falegar), 220.
Guillaume (de Hothun), 218.
Guillaume (de la Jugie), 257.
Guillaume (de la Mare), 165, *230*.
Guillaume (de Macon), 228, 231.
Guillaume (de Nangis), 239, 261.
Guillaume (de Plaisians), 211.
Guillaume (de Saint-Amour), *57*, *201*, 210.
Guillaume (de Tocco), 51.
Guillet (R. P.), *414*.
Guy (de l'Aumône), 213.
Guy (de Pernes), 202, 203, 207-209, 215, 217.
Guy Terreni, *217*.

Haase (F.), *363*, *375*, *376*, *435*.
Hartker, *298*.
Hauréau (B.), *10*, *16*, *24*, *217*.
Hegel, 322.
Hélène (Sainte), *302*, 304, 306, 307, 308, 309, *310*, *311*, *312*.
Helbron, 324.
Henri (de Diessenhofen), 239.
Henri (de Gand), 201, *211*, 220, 228, 231.
Hertz (M.), *438*.
Hilaire (saint), 282.
Hilberg, *296*.
Hincmar (de Reims), *285*, 287, 291, *304*, 305, 310, 319.
Hocedez (E.), *230*.
Hoffmans (J.), *221*.
Honorius IV, 210.
Hermès Trismégiste, *16*.
Höfler, (C), 240, *241*, 253, 257.
Hofmeister (A.), 252, *261*.
Hog (T.), 56, 71.
Hubert II (Dauphin de Viennois), 254.
Hugues (de Fontaines), 210.

Innocent IV, 213.
Isidore (de Séville, saint), 290, *293*, *383*, *411*.

Jacobus (de Bonoso), 57.
Jacobus (de Tolongo), 26, 55, 98.
Jacopo (della Lana), 51, 59, 60, 61, 62, 63, 66, 67, 69, 70, 71, 74, 75, 76, 77, 81, 82, 93, 96, 97.
Jacques (d'Aragon), 215.
Jacques (de Bruges), 233.
Jacques (de Molay), 236.
Jacques (de Vertuto), 233.
Jacques (de Viterbe), *211*.
Jacques Gaetani Stefaneschi, 250, 268.
Jean (Saint), 33, 36, 40, 41, 42,43, 45, 50, 58, 60, 72, 73, 75, 80, 90, *355*.
Jean XXII, *261*, 262, 268.
Jean (Damascène, Saint), 106, 107, *126*, 129, *331*, *334*, 370.
Jean (de Arzillcriis), *216*.
Jansen (B), *125*, *126*.
Jean (de Bray), 233.
Jean (de Capella), 213.
Jean (de Chatillon), 233, 234.
Jean de Chatillon, O. P., *233*.
Jean (de Chatillon), O. F. M. 233.
Jean (de Douai), 206.

Jean (de Galles), 229.
Jean (de He), 213, 234.
Jean (de la Rochelle), 106, *115*, 119, 120-141, 146, 150, 156, 159, 180, 181, 182, 183, 184.
Jean (de Magno Ponte), *236*.
Jean (de Murrho), 202, 206, 208, 219-228.
Jean (de Verceil), 71, 72, 87, 92, 93, 94, 95.
Jean (du Mans), 206.
Jean (du Mont-Saint-Éloi), 237, 238.
Jean (de Paris), 216, *217*.
Jean (de Samois), 206.
Jean (de Sindewint), 213.
Jean (de Weerde), 213 et sq., 234.
Jean Jouffroy, 275.
Jean Hessehuit, *241*.
Jean (l'Aveugle), 252.
Jean Peckam, 105, 175, 177, 178-181, 184.
Jean (Scot Ériugène), *10*, *15*, *21*, 23, 286, 291, *296*, 301, 303, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 318, *331*, *335*, *336*, *430*, *433*.
Jeanne I, 273.
Jérôme (Saint), 39, *293*, 296, 411, 429.
Joannes (Saresberiensis), *11*, *15*, *22*.

Karrer (O.), *437*.
Keicher (O.), *116*.
Keussen, 278.
Kilwardby (R.), 190, 195.
Klapwell (R.), 185-200.
Klickman (L.), 253.
König (E.), *276*.

Labande (L. H.), 248.
Lactance, *313*.
Lalande (A.), 19.
Lambert (R. P.), *242*.
Laurent (de Medicis), 37.
Laurent (de Poulengy), 233.
Le Clerc (V), 213, 239.
Lecoy de la Marche, *262*, *263*, *268*.
Léger (de Besançon), 37, 38, 40, 45, 73, 91.
Lehmann (P.), *312*.
Le Moine, 236.
Levison (W), *287*, *302*, *305*, *306*.
Lex (L.), *211*.
Lizerand (G.), *211*, *224*.
Lombard (Pierre), *361*, *379*, *384*, *393*, *402*, *411*, *413*, *415*, *433*, *434*.
Longpré (E.), *221*, *230*.
Louis IX (Saint), roi de France, 34.
Louis (Saint), évêque de Toulouse, 244.
Louis X, 274.
Louis de Bavière, 252. 257, 273,
Lupus (évêque d'Albi), *291*.
Luyckx (A.), *151*.

Mabillon, 288, *289*, 304, *305*, 306, *317*.
Macrobe, 7, 12, 13, *16*.
Maïmonide, 331, 333, 346, 392, 403.
Malebranche, 176.
Manceaux, *305*.
Mandonnet (P.), 25, 29, 31, 38, 52, 56, 58, 60, 80, *89*, 95, *342*, *352*, *358*, *393*.
Mansi, *291*.
Manitius (M.), *305*, *310*.
Marguerite Porrete, *236*.
Marquard Sprenger, 278-279.
Martène, 234, *287*, *288*, *289*, *290*, 317.
Martin, *310*.
Martin (Saint), 221.
Martin (O.), 258.
Martin de Rippa, 227.
Martin (Gerbert), 289.
Mathias (de Neuenburg), 252, 261.
Mathieu (Saint), 28, 29, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 45, 46, 47, 50, 58, 60, 72, 73, 74, 75, 80, 81, 90, 99, 101, 102.
Mathieu (d'Aquasparta), *131*, 161-177, *179*, 183, 184.
Marx (J.), *241*, 274.
Maxime (le Confesseur), *314*.
Meister (A.), 277.
Memmie (Saint), *305*, 306.
Merkel, *404*.
Mersenne (M.), 281.
Michel le Tellier, *241*.
Miller (E.), *310*.
Minges (P.), *126*.
Molinier (A.), 304.
Mollat (G.), 25, 262, *270*, 274.
Mueller, *375*, *434*.
Müller (C.), 240, 252.
Munio (de Zamora), 94.
Munk (Salomon), *331*, *333*, *346*, *392*, *403*.
Muratori, *289*, *290*, 299.

Nardi (Bruno), 58, 59.
Nebridius, 166.
Nemesius d'Emèse, *313*.
Nicolas IV, 219, 220, 227.
Nicolas (de Bar-le-Duc), 201, 207, 209-211, 213, 214, 217, 218, 221, 224, 225, 229, 232-234.
Nicolas (de Bar-sur-Aube), 210.
Nicolas (de Besse), 252, 271.
Nicolas (de Cues), 275-284.
Nicolas (de Nonancour), 219, 220.
Nicolas (du Pressoir), 202, 207, 208, 230-233.
Nietzsche (Frid.), 322.
Nivard (Saint), *302*, 304, *305*, 306.

Oddo (de Columna), *216*.
Olivi (Pierre Jean), 125, 126, *219*, 230.
Olivier (de Dacie), 205.

Olivier (de Tréguier), 202, 205, 206, 208, 225, 226.
Origène, 8, *314*, 315, 379, 389.
Orose, 290, *308*.
Orsini (Napoléon), 247, 268.
Othon, 216.
Oudin (Cas.), 56, 71.
Ovide, 6, *404*, *405*.

Palmer, *218*.
Pascal (B.), 281.
Pastor (L.), *241*.
Paucapalea, *365*.
Paul (Saint), 8, 28, 33, 40, 41, 43, 44, 45, 47, 54, 58, 59, 62, 64, 72, 73, 80, 97, 99, 101, 141, 295, 297, *301*, *302*.
Pelzer (A.), *213*.
Pétrarque, 239.
Petrus (de Andria), 28, 33, 35, 36, 37, 38, 40, 41, 42, 45, 46, 47, 50, 58, 73, 81, 91, 92, 99.
Philippe III (le Hardi), 226.
Philippe IV (le Bel), 227, 228.
Philippe VI (de Valois), 240, 273.
Philippus (de Castro celi), 27, 55, 57, 98.
Philon, 8.
Picot (G.), *211*.
Pierre Bertrand, 252, 258, 271.
Pierre (d'Auvergne), 229.
Pierre (de Cuignières), 257.
Pierre (de Dijon), 229.
Pierre (de Luna), voir : Benoît XIII.
Pierre (de Montechiello), *215*.
Pierre (de Saint-Omer), 202, 203, 205, 206, 208, 209, 223-225, 236.
Pierre (de Tarantaise), 103.
Pierre Flotte, 228.
Pierre (le Peintre), 225.
Pierre (Martyr), 91.
Pierre Roger, voir : Clément VI.
Pignon (L.), 218, 226.
Pihan de la Forest, *22*.
Pithou, 240, 258.
Platon, 7, 11, 19, 20, 23, 142, 143, 275, 282, 283, 284, 301, 312, 337, 339, 348, 374, 396.
Plaute, 277.
Pline (l'Ancien), *300*.
Pline (le Jeune), 22, 275.
Poole (R. L.), 5, 20.
Prinns (E. H.), *242*.
Proclus, 282, 283, 284, 363.
Profacius, 224, 225.
Prou (M.), *210*.
Ptolémée (de Lucques), 51, 71, 103.

Quétif-Echard, *217*, *218*, *225*.
Quintilien, 275.

R. (d'Arras), 202, 203, 208, 222.
Rabbi Moyses, voir : Maïmonide.
Rand (E. K.), 21, *310*, *312*.
Ranulfe (d'Homblières), 229.
Raoul (de l'Ile), 236.
Raymond (Archid.), 222.
Raymond Béquin, 217.
Raymond (de Corsavino), 217.
Raymond Guilha, 202, 206, 208, 217, 218.
Raymond Lulle, 276.
Raymond (de Menillon), 217.
Raymond Rigaldi, *218*.
Raymond Romain, 206, 217.
Raynald (de Piperno), 25, 26, 27, 28, 31, 33, 34, 40, 42, 43, 44, 45, 48, 49, 52, 55, 57, 58, 64, 70, 73, 80, 90, 91, 92, 95, 96, 97, 98, 99, 101.
Reichert, 94.
Reiffenstuel, *406*.
Remi (Saint), 305.
Remi (d'Auxerre), 287, *288*.
Renan (E.), 223.
Rénier (de Clairmarais), 202, 203, 207-209, *222*, 234 et sq.
Rhaban Maur, 313, *333*, *411*.
Richard (de Mediavilla), 223, *230*.
Riezler (S.), 257.
Riley (Th), *239*.
Rinaldi, 259.
Rius, *242*.
Rivaud (Alb.), *16*.
Rivet, 304, *305*, 316.
Rivière (J.), *285*.
Robert (d'Anjou), 227.
Robert (d'Arras), O. P., 222.
Rohmer (J.), 184.
Ronsard, 21.
Rosenmöller, *151*.
Rostagno (E.), *37*.
Rotta (P.), *275*, *282*.
Rubio y Lhuc, *242*.
Rufin, *314*.

Sarrazin (Jean), *331*, *335*, *336*, *430*, *433*.
Sbaralea, 222.
Scartazzini, *58*.
Schäfer, 247.
Schunk, 240, 253, 254.
Sendou (Saint), 306, 308.
Sénèque, 16, 268, 363, 364, 375, 376, 381, 435.
Sigebert (de Gembloux), 304, *305*.
Sigebod (archev.), 285, 286, 291, 292, 300, 303, 306, 307, 309, 311, 316, 317, 319.
Siger (de Brabant), *342*, *352*, *358*, *393*.
Silvester (Frater), 26, 55, 57, 98.
Simon (de Guiberville), 202, 205, 209, 235-237.
Simon (de Lens), 202, 208, 220, 229, 230.
Simon Matifas, 236.
Sindulphus, voir : Sendou.

Socrate, 283, 284, *341*.
Spettmann (H.), *178*.
Stilting, 306.
Suarez, 125.
Suétone, 300.
Synave, (P.), *37*, *63*, *64*, 103.

Tauler, *349*.
Tempier (Ét.), 166.
Thalès, 6.
Theiner (A.), 253, 254.
Théodard (Archev. de Narbonne), 285, 291.
Théoduphe, 287.
Théry (P. G.) *332*, *340*, *354-357*, 366, *371*, *372*, *380*, *386*, *387*, *393*, *397*, *417*, *419*, *421*, *428*, *433*, *436*.
Theudoin (prévot de Châlons), *305*, 306, *309*, *312*, 319.
Thibaut de Sancy, 214.
Thierry (de Chartres), 8, *10*, 16, 21, 23.
Thomas d'Aquin (Saint), 7, 21, 25-103, 108, 114, 116, 118, 119, 124, 128, 132, 133, *143*, 150, *151*, 153, 154, 155, 157, 163, *171*, 172, 173, *178*, 179, 182, 184, 185, 187, 194, 224, 230, 231, 244, 245, 252, 267, 281, 284, *321-443* [1].
Thomas (de Bailly), 236.
Thomas (Gallus), *331*, *430*, *433*.
Thomas (Walshingam), 239.
Thorndyke (L.), 5, 9.
Tite-Live, 276.
Toepke, 277.
Traube (L.), *310*.
Traube-Rand, *312*.
Trevet (Nicolas), 36, 37, 38, 40, 43, 51, 56, 60, 61, 62, 64, 66, 67, 69, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 79, 81, 82, 85, 92, 93, 96, 97.
Tullius, voir : Cicéron.

Ubald (d'Alençon), 240, 244.
Uccelli, 25, 33, 34.
Ughelli, 259.

Valère Maxime, 268, *300*.
Valentinelli, *224*.
Vidal (J. M.), 251.
Vincent (d'Aggsbach), 278, 284.
Virgile, 6, 16, *310*, *332*.
Vish (Ch. de), *213*, 214.
Vital (du Four), *218*.

Walafrid Strabon, *333*, *434*, *439*.
Walters (Prof.), 276.
Weiss (A.), *331*, *333*, *346*, *392*, *404*.
Werner (K.), *121*, *305*.
Wickersheimer (E.), 276.
Willner (H.), 11.
Wrobel (J.), *5*, *24*.
Wulf (M. de), 5, 20, 126, *221*.
Wulfad, *312*.

Yves (Saint), 246, 271.
Yves Heloy, 246.

Zeumer-Salomon, *239*, *254*, *259*, 266.
Zycha (J.), 288.

1. Saint Thomas d'Aquin n'est cité par Eckhart lui-même qu'à la page 392.

II

ADDITIONS ET CORRECTIONS

P. 14, note 3. Cf. S. Augustin, *Epist. III*, 3 ; P. L., t. 33, col. 65.

P. 288, l. 14, *lire :* à quelques passages près...

P. 292, l. 19, *lire :* saisi...

P. 293, note 3, l. 3, *lire :* 14.

P. 295, l. 27, *lire :* uiuentium...

P. 297, l. 77, *lire :* Duodecim ergo panes in mensa...

P. 299, note 1, l. 1, *lire :* reviseur...

P. 303, l. 113, *lire :* debitae...

P. 306, note 7, l. 3, *lire :* la nouvelle édition...

P. 313, note 3, l. 8, *lire :* à renvoyer.

P. 314, l. 16, *lire :* l. 42, 79, et non : 19. — Note 1, l. 5, *lire :* à maintes reprises...

P. 315, note 1, ajouter : « Au sujet de cette division trichotomique, Cf. le *De fide et symbolo* de S. Augustin, § 23.

P. 319, l. 8, *lire :* au cinquième hexamètre...

P. 320, l. 5 ; le texte en question n'est pas dans les *Confessions*, mais dans les *Soliloques*, II, 1, 1.

TABLE DES MATIÈRES

La Cosmogonie de Bernardus Silvestris, par Étienne Gilson 5-24

Le Catalogue officiel des œuvres de saint Thomas d'Aquin. Critique — Origine — Valeur, par P. Synave. 25-103

I. — Critique textuelle du Catalogue Officiel 26-51

1. Le texte du ms. latin 3112 de la Bibliothèque Nationale, 26-28. — 2. Les fautes de lecture et de transcription, 28-30. — 3. La double mention du *Compendium Theologiae*, 30-31 ; — 4. Les Sermons, 31-32. — 5. Le Commentaire sur le Psautier, 33-35. — 6. Le Commentaire sur saint Mathieu, 35-40. — 7. Les additions au groupe des Reportations, 41-43. — 8. Restitution du groupe des Reportations, 43-48. — 9. Le *De judiciis astrorum*, 48-49. — 10. Conclusion, 49-51.

II. — Comparaison du Catalogue officiel de Barthélemy de Capoue avec les catalogues qui lui sont apparentés . 51-76

1. Le texte des catalogues apparentés au catalogue de Barthélemy de Capoue, 52-60. — 2. Les trois sections d'ouvrages de saint Thomas d'Aquin, 60-61. — 3. L'ordre des écrits de la première section, 61-67. — 4. L'ordre des écrits de la seconde section : les Opuscules, 67-72. — 5 L'ordre des écrits de la troisième section : les Reportations, 72-75. — 6. La filiation du Catalogue officiel primitif, 75-76.

III. — Origine du Catalogue Officiel primitif 76-95

1. Ista sunt opera fratris Thomae de Aquino, quorum exemplaria sunt Parisius, 76-79. — 2. Les Reportations, 79-81. — 3. La finale du Catalogue Ambrosien, 82-83. — 4. Le Catalogue officiel primitif a été rédigé d'après des exemplaria, 83-89. — 5. Le Catalogue officiel primitif a été rédigé à Paris, 89-90. — 6. Le Catalogue officiel primitif a été composé dans l'ordre de saint Dominique, 90-92. — 7. Le Catalogue officiel primitif a été rédigé probablement sous maître Jean de Verceil, vers 1279, 92-95.

IV. — La valeur du Catalogue officiel primitif 96–103
1. Reconstitution du Catalogue officiel primitif, 96-97. — 2. Le Catalogue officiel primitif 97-99. — 3. La valeur du Catalogue officiel primitif, 99-103.

LA THÉORIE DE L'ABSTRACTION DANS L'ÉCOLE FRANCISCAINE D'ALEXANDRE DE HALÈS A JEAN PECKAM, par J. ROHMER . 105–184

I. — La théorie de l'abstraction chez Alexandre de Halès 106–120
1. Le rôle de l'estimative dans la connaissance sensible, 106-108. — 2. L'intellect matériel, 108-112. — 3. L'intellect agent, 112-118. — 4. L'intellect possible, 118-120.

II. — La théorie de l'abstraction chez Jean de la Rochelle 120–141
1. La définition de l'âme en fonction de l'illumination, 120-122. — 2. Les deux faces de l'âme, 122-124. — 3. La connaissance sensible, 124-130. — 4. L'objet de l'intellect, 130-134. — 5. La connaissance des formes pures, 134-135. — 6. Les fonctions de l'intellect, 135-140. — 7. La part de l'intellect possible dans l'abstraction, 140-141.

III. — La théorie de l'abstraction chez saint Bonaventure 141–161
1. La connaissance sensible, 144-148. — 2. La connaissance intellectuelle, 148-161.

IV. — La théorie de l'abstraction du Cardinal Mathieu d'Aquasparta. 161–177
1. Critique de la doctrine de la passivité des sens, 161-170. — 2. La nature de l'abstraction, 170-176. — 3. Le rôle formel des vérités éternelles dans notre connaissance, 176-177.

V. — L'unité numérique de la lumière intellectuelle chez Jean Peckam 178–181

VI. — Conclusion 181–184

LA PREMIÈRE DIFFUSION DU THOMISME A OXFORD. KLAPWELL ET SES « NOTES » SUR LES SENTENCES, par M.-D. CHENU. . 185–200

NOTICES SUR QUELQUES THÉOLOGIENS DE PARIS DE LA FIN DU XIII^e SIÈCLE, par P. GLORIEUX. 201–238

L'ŒUVRE ORATOIRE DE CLÉMENT VI, par G. MOLLAT. . . . 239–274
1. Classement des Sermons de Clément VI, 242-252. — 2. Classement des Discours de Clément VI, 252-259. — 3. Datation des Sermons et Discours de Clément VI, 260-261. — 4. Particularités de l'œuvre oratoire de Clément VI, 261-274.

Quelques lectures de jeunesse de Nicolas de Cues d'après un manuscrit inconnu de sa bibliothèque, par E. Vansteenberghe 275-284

La lettre philosophique d'Almanne et son contexte littéraire, par A. Wilmart 285-320

Le Commentaire de Maitre Eckhart sur le livre de la Sagesse, par G. Théry 321-443

Tables

1. — Table des noms propres 445
2. — Additions et corrections. 451
3. — Table des matières. 453

Le Gérant : G. Stoffel.

IMP. DESCLÉE, DE BROUWER ET Cie, LILLE. — 4.762.

IMPRIMÉ PAR DESCLÉE, DE BROUWER ET Cie
41, RUE DU METZ, LILLE. — 4762 (FAIT EN FRANCE)

EN VENTE A LA MÊME LIBRAIRIE

BIBLIOTHÈQUE D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

BAILLOT (A.). — **Influence de la philosophie de Schopenhauer en France (1860-1900)**. In-8° de 440 pages. . . . . 40 fr.

BASCH (V.). — **Essai sur l'esthétique de Kant**. In-8° de 634 p. 60 fr.

BROCHARD (V.). — **Les Sceptiques grecs**. 1923, in-8° de 432 pages. 40 fr.

BROCHARD (V.). — **Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne**. 1926, in-8° de 559 pages . . . . . 40 fr.

BOUTROUX (E.). — **La philosophie de Kant**. 1926, in-8° de 374 p. 30 fr.

BOUTROUX (E.). — **De l'Idée de Loi naturelle dans la Science et la Philosophie**. 1925, in-8° de 144 pages . . . . . 12 fr.

BOUTROUX (E.). — **La Nature et l'Esprit**. 1926, in-8° de 240 pages. 24 fr.

BOUTROUX (E.). — **Etudes d'histoire de la philosophie allemande**. In-8° de 260 pages . . . . . 24 fr.

BRÉHIER (E.). — **La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme**. 1928, in-8° de 65 pages . . . . . 14 fr.

DELBOS (V.). — **Le Spinozisme**. In-8° de 215 pages. . . . . 16 fr.

FOUCHER (L.). — **La jeunesse de Renouvier et sa première philosophie (1815-1854)**. In-8° de 278 pages. . . . . 30 fr.

GOUHIER (H.). — **La vocation de Malebranche**. In-8° de 172 p. 18 fr.

GOUHIER (H.). — **La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse**. In-8° de 435 pages. . . . . 40 fr.

HAMELIN (O.). — **Le système de Renouvier**. In-8° de 455 pages 45 fr.

LASBAX (E.). — **La hiérarchie dans l'Univers chez Spinoza**. In-8° de 396 pages . . . . . 25 fr.

MILHAUD (G.). — **La philosophie de Charles Renouvier** In-8° de 160 pages . . . . . 15 fr.

MILHAUD (G.). — **Études sur Cournot**. In-8° de 155 pages. . . 15 fr.

MOUY (P.). — **L'idée de progrès dans la philosophie de Renouvier**. In-8° de 210 pages. . . . . 20 fr.

MOUY (P.). — **Les lois du choc des corps d'après Malebranche**. In-8° de 95 pages . . . . . 10 fr.

RODIER (G.). — **Études de philosophie grecque**. In-8° de 376 p. 36 fr.

LIBRAIRIE J. VRIN, 6, PLACE DE LA SORBONNE, PARIS

REVUE D'HISTOIRE FRANCISCAINE

REVUE D'HISTOIRE, DE LITTÉRATURE, D'ARCHÉOLOGIE ET D'ART

DIRECTEUR : HENRI LEMAITRE

Revue paraissant tous les trois mois par livraisons de 152 pages environ et formant chaque année un beau volume de 600 pages, augmenté de nombreux hors-texte.

ABONNEMENT

Pour la France et la Belgique. . 50 fr. — Sur papier spécial Lafuma. . 100 fr.
Pays à demi tarif postal . . . . . 70 fr.
Pays à plein tarif postal . . . . . 90 fr.
Les quatre premières années 1924 à 1927, dont il ne reste que quelques exemplaires, sont vendues ensemble . . . . . 320 fr.

ARCHIVES D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE DU MOYEN AGE

DIRIGÉES PAR

Ét. GILSON
Professeur à la Sorbonne

G. THÉRY, O. P.
Docteur en Théologie

PREMIÈRE ANNÉE 1926

ÉT. GILSON. — **Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin.**

G. THÉRY. — **Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart, contenues dans le manuscrit 33 b de la bibliothèque de Soest.**

E. LONGPRÉ. — **Thomas d'York et Mathieu d'Aquasparta.**

M.-D. ROLAND-GOSSELIN. — **Sur la double rédaction par Albert le Grand de sa dispute contre Averroès : « *De Unitate intellectus* » et « *Summa theologiae*, II, Tr. XIII, Q. 77, m, 3 ».**

DEUXIÈME ANNÉE 1927

A. WILMART. — **Les homélies attribuées à saint Anselme.**

M.-D. CHENU. — **La théologie comme science au XIII^e siècle.**

J. ROHMER. — **Sur la doctrine franciscaine des deux faces de l'âme.**

J. GUILLET. — **La lumière intellectuelle d'après saint Thomas.**

Et. GILSON. — **Avicenne et le point de départ de Duns Scot.**

F. DELORME. — **Vital du Four. Huit questions inédites sur le problème de la connaissance.**

BIBLIOTHÈQUE THOMISTE

COLLECTION D'ÉTUDES HISTORIQUES

sur la vie, les écrits et la pensée de S. Thomas d'Aquin

sous la direction de PIERRE MANDONNET, O. P.

Son programme s'étend de la période qui précède l'éclosion de la pensée thomiste jusqu'à celle où commence à s'affirmer son influence dans l'enseignement des Universités, c'est-à-dire depuis la fin du XII^e siècle jusqu'au XIV^e siècle.

Pour ce qui concerne l'administration, s'adresser au R. P. SYNAVE, Le Saulchoir, Kain (Belgique).

GTU Library
3 2400 00253 8381

DATE DUE

Temporarily circulated from
Pacific School of Religion

GAYLORD PRINTED IN U.S.A.